Sądownictwo kościelne.

Nie potrzeba rozpisywać się i dowodzić obszernie, że i dla czego Kościół posiada władzę sądowniczą, że ma i musi mieć swoje trybunały, przed którymi rozsądza sprawy członków, poddanych swoich, wyroki wydaje i wyroki wykonuje. Bouix *(de judiciis ecclesiasticis*, dwa tomy) dowodzi gruntownie téj prawdy; dowodzi Pismem św., nieprzerwaną tradycyą i praktyką, wreszcie powagą uczonych. Ciekawe to rzeczy zapewne, ale dalekie od przedsięwzięcia naszego, bo chcemy przedstawić sądownictwo karne w Kościele, i to głównie naprzeciw duchownym. Pomijamy i to, jakie i które sprawy należą do trybunałów kościelnych, a jakie do świeckich.*) Prawodawstwo świeckie wdarło się głęboko w dziedzinę kościelną; nawet tam, gdzie z natury rzeczy jedynie Kościół kompetentny, państwo ograniczyło wolność jego. W sprawach czysto duchownych Kościół nie może państwu przyznać jurysdykcyi (Bulla: *Apostolicae Sedis* z 12 paźdz. 1869); ulega przemocy, o ile podobno, a przecież ten stósunek byłby najodpowiedniejszy, gdyby państwo w sprawach karnych udzielało Kościołowi swego ramienia, siły fizycznéj.

Zanim opiszemy samęż procedurę dyscyplinarną i karną, wypada dla zagajenia rzeczy przedstawić niejako *theatrum* całe, osoby występujące na widownią, z wszystkimi przyborami, tudzież ogólne zasady prawne.

I.

Sędzia.

1. Sędzia, *judex* (quod *jus dicat)* jest osoba, która z ramienia władzy przewodniczy sądowi.

Najwyższym w całym Kościele sędzią jest Papież z ustanowienia Chrystusowego. Biskupi razem z Papieżem stanowiąc ciało moralne, razem z nim sądząc, również z ustanowienia bożego są sędziami, wy-

*) W naszych Dekretałach (tom II) jest wykaz spraw należących do sądu kościelnego i do sądu mięszanego.

konują władzę sądowniczą daną sobie od Boga. Czy zaś w swojéj dyecezyi sędziami są z prawa bożego, bezpośrednio danego od Chrystusa Pana, pytanie to nie jest wyraźnie rozstrzygnięte. Wszyscy insi sędziowie są z ustanowy prawa pozytywnego.

Sędzia może być pojedynkowy, *singularis,* jak n. p. Papież na cały Kościół a Biskup na całą dyecezyą; albo też kollegium, n. p. Kongregacye Rzymskie, bo tu kollegium odnośne jest sędzią, a nie ta lub owa osoba poszczególna.

Sędzia „porządny", *ordinarius* ten, kto ma władzę sądowniczą mocą urzędu swego, n. p. Biskup = *Ordinarius*, który może delegować, i Wikaryusz jeneralny, który nie może jéj innemu przekazywać *(delegare).* Na mocy osobnych tytułów prawnych jurisdictionem ordinariam mają Praelati exempti z władzą quasi biskupią; Kapituły zakonne, Kardynałowie co do swych kościołów tytularnych, Legaci, Nuncyusze, Wizytatorowie Apostolscy tam, gdzie są ustanowieni.

Sędzia delegowany — a jure lub ab homine. Władzę delegowany sędzia bierze razem z piśmiennem zleceniem swego przełożonego, i na żądanie stron musi się wylegitymować. Przekroczenie pełnomocnictwa unieważnia wszystkie jego akty. Od delegata, komisarza jest apelacya.

Co do obszaru i stopni władzy sądowniczéj, Papież, jak już wspomnieliśmy, ma władzę w całym Kościele we wszystkich sprawach i co do wszystkich osób. Patryarcha w sprawach podległych jego władzy patryarchalnéj. Prymas, Metropolita tak samo. Biskup, jak daleko sięga jego władza biskupia.

Nadzwyczajne trybunały sądownicze stanowią Kongregacye Kardynałów i niektóre trybunały rzymskie.

Sędziowie synodalni (prosynodalni), którzy w każdéj dyecezyi obierają się na to, aby Stolica Apostolska mogła im pewne sprawy poruczyć, co jednak rzadko się zdarza. Ze względu na apellacyą rozróżnia się sędzia *a quo* i sędzia *ad quem*, do którego się zanosi apellacyą.

2. Sędzia winien być kompetentny, ażeby akt jego był ważny. Poza Papieżem każdy inszy sędzia nie ma pełni władzy sądowniczéj, ma pewną tylko część, a więc może rozsądzać pewne tylko rodzaje spraw w pewnem miejscu, i pewne tylko osoby. Co do innych więc nie służy mu władza, nie jest kompetentny, nie może sądzić sprawy, która mu nie została zlecona.

Ale nie dosyć, że jest kompetentny, potrzeba jeszcze, żeby nie zachodziły takie okoliczności prawne, które zabraniają wyrokować sę-

dziemu. Owóż z prawa bożego i przyrodzonego sędzia nie może wyrokować w sprawie, któréj przedtem bronił; daléj w sprawie, którą ma samże jako obwiniony lub jako strona: ratio est, quia merito sumitur, judicem in causa suae cognitioni commissa ita judicaturum, sicut ab aliis judicari vellet in consimili sua; et quod tanquam pars litigans aequum justumque existimat in sua, id aequum justumque judicaturum in causa aliena, ne sibi contradicat, et alio jure videatur uti in alienum, quam quo jure utitur in se ipsum (Schmalzgrueber).

Jest regułą wreszcie, że nikt we własnéj sprawie nie może być sędzią. To prawda oczywista.

Wreszcie sędzia choć kompetentny nie może sądzić, skoro uzasadniony jest zarzut, że jest podejrzany, uprzedzony. Powodów do wykluczenia sędziego mają strony wiele, które wymienia prawo kanoniczne, choć ich liczba nie zamknięta. Mogą go odrzucić dla pokrewieństwa lub powinowactwa aż do czwartego stopnia; dla nieprzyjaźni, zawziętości, przyjaźni, koleżeństwa itd. Ale ta *exceptio judicis suspecti* ma tylko miejsce tak długo, dopóki strony i sędzia nie wchodzą w rozbiór sprawy (sich nicht einlassen). Trzeba piśmiennie tę excepcyą samemuż sędziemu przedłożyć, który rozpoznaje zarzuty. Ekscepcyą co do Officyała wyjątkowo samże Biskup rozpoznaje. I to należy dodać, że akty sędziego ekskomunikowanego lub zostającego w infamii są nieważne *(infamia juris et facti)*.

Wykluczeni są niemi, głusi, suspendowani, interdykowani. W sprawach dyscyplinarnych i karnych naprzeciw duchownym sędzia musi być *clericus*, ale Papież może dyspensować.

3. Sędzia winien posiadać potrzebne wiadomości, bo sądząc źle z grzesznéj niewiadomości, popełnia grzech śmiertelny i obowiązany jest do restytucyi wszystkiéj szkody wyrządzonéj przez to stronie pokrzywdzonéj. Co więcéj, taki sędzia pod karą nierozgrzeszenia winien złożyć urząd, gdyż nikt nie może dzierżyć urzędu, którego obowiązków nie umie wypełniać bez szkody i niebezpieczeństwa dla bliźniego.

Również śmiertelnie grzeszy i obowiązany do restytucyi sędzia zwłóczący bez słusznéj przyczyny przebieg sprawy.

Prawem natury i wyraźnem prawem bożem, niemniéj kościelnem wzbroniono jest sędziemu przyjmować podarunki, inaczéj grzeszy ciężko, jeżeli znaczne dary przyjmuje od jednéj lub drugiéj strony. Te podarunki winien jest oddać. Nisi forsan esculentum vel poculentum mera liberalitate oblatum, quod paucis consumi potest diebus (*Statutum*). W każdym razie nie ładnie, owszem niebezpiecznie i takie nawet przyjmować częstacye.

Samo się przez się rozumie, że sędzia pobierający pensyą, nie może domagać się deserwitutów, szportli.

4. Sędzia winien wyrokować na podstawie zdania prawdopodobniejszego, *sententia probabilior.* W sprawach kryminalnych winien uwolnić obżałowanego, jeżeli za nim większe przemawia prawdopodobieństwo, ale nie może i nie powinien potępiać, jeżeli dowody są prawdopodobniejsze, bo w takich razach potrzebny jest dowód zupełnie pewny, *probatio certa.* Również i w sprawach małżeńskich. W przypadku równego prawdopodobieństwa prawnego z jednéj i drugiéj strony winien oświadczyć się na korzyść obwinionego czyli posesora. Tak dyktuje sam rozum, a prawo kanoniczne wyraźnie stanowi: „Cum sunt partium jura obscura, reo favendum est potius quam actori." I znowu: „Quodsi ambarum partium testes sunt aeque idonei, possessoris testes praeferuntur, cum promptiora sunt jura ad absolvendum, quam ad condemnandum." Wyjątek od powyższéj reguły stanowią sprawy pewne tak zwane uprzywilejowane, zwane w prawie *liberales:*

Stat testamentum, libertas, conjugium, dos,
Si sunt aequales qui producuntur utrinque.

I tak sędzia winien oświadczyć się za walorem małżeństwa w przypadku równego prawdopodobieństwa argumentów z strony obojéj. Toż co do testamentu, posagu, i co do stanu niewolnictwa resp. wolności w czasach dawniejszych. Tego wymaga powszechne dobro społeczności.

5. Sędzia winien z reguły sądzić według tego co przedłożono jest i udowodniono, *secundum allegata et probata,* chociażby prywatnie wiedział o inakszem położeniu sprawy. Ta opinia jest *probabilior.* Ale nie może sędzia potępiać obżałowanego na mocy własnego osobistego przeświadczenia, na przekór dowodom o winie. Nie może, *nam jura fovent reo.*

II.

Osoby występujące na sądzie.

1. Nie każda osoba może na sądzie występować czynnie jako powód lub obżałowany (*actor-reus*).*) Z prawa przyrodzonego i prawa kościelnego nie mogą dzieci, szaleni, niespełna rozumu, których muszą zastępować opiekunowie, *tutores.* Co do głuchych i niemych, pytanie jest, czy dziś ma jeszcze walor swój prawo Justyniana, przyjęte w Kościele, które takich wyklucza. Marnotrawca

*) *Actor* — ab agendo, is, qui in judicio agit, seu litem movet („powód"); w sprawach kryminalnych zowie się oskarżyciel, denuncyant. *Reus* — a *re,* quam petit actor, albo podsądny, obżałowany, obwiniony: Angeklakter, Beklagter.

w sądzie cywilnym również wyklucza się. Niepełnoletni mogą w pewnych razach występować; ale tacy, co nie skończyli 14 lat życia samodzielnie nie mogą. Niewiasty w sprawach kryminalnych nie mogą występować: in criminalibus non permittuntur agere vel accusare; si tamen atrocis alicujus criminis reae sint, invitae in judicium trahi possunt (Schmalzgrueber). Ekskomunikowany, *vitandus* seu publice denuntiatus nie może być czynnym w sądzie, chyba w ściśle prawem oznaczonych wypadkach, n. p. gdy chce udowodnić, że ekskomunika była nieważna, gdy chodzi o publiczne dobro Kościoła, ażeby niegodny nie został prałatem itd. Ekskomunikowany nie może działać ani przez zastępcę, prokuratora. Ale jako obwiniony może stawać. *Non vitandus* może być przypuszczony, jeżeli sędzia i strony się zgodzą; przeciwnie zaś można go wykluczyć, ekscypować.

Zakonnik bez pozwolenia swego przełożonego nie może stawać, bo się uważa za umarłego w obec świata. Ale są prawem oznaczone wyjątki, n. p. gdy chodzi o osobisty jego występek.

2. Nikogo nie można zmusić przemocą do stawienia się na sądzie. Obżałowanego, gdy nie chce stanąć, można osądzić *in contumaciam.* Ale ten, kto sprawę rozpoczął, kto drugiego osławił, kto z obowiązku winien jest bronić spraw trzeciego (opiekun, prokurator), może być przynaglon do występowania w sądzie bądź osobiście, bądź przez zastępcę. Osobiście powinien stawić się, gdy chodzi o zbadanie przymiotów osoby, dojrzałości wieku i umysłu, lub o zbadanie faktu, słowem, gdy sędzia uważa za konieczną obecność stron procesujących się: *necessitas juris.* Osoby w takich razach zapozywają się z wyrażeniem przedmiotu, o który chodzi; bez tego pozew nieważny, i zapozwany nie obowiązany stanąć osobiście.

3. Częste bywają przypadki, że ktoś albo nie chce, albo nie może osobiście występować w obronie praw swoich. W takich razach wolno jest obrać sobie prokuratora (pro alio curator). Prokurator znaczy więcéj niż adwokat: procurator est, qui aliena negotia mandato domini administrat. Każdy może sobie obrać prokuratora, z wyjątkiem tych, którym prawo tego zabrania; i każdy może być prokuratorem, któremu prawo tego nie zabrania wyraźnie. Bouix o prokuratorach traktuje obszernie, ale pomijamy to wszystko, jako mniéj potrzebne. W sprawach kryminalnych w pierwszéj instancyi prawo kanoniczne nie dozwala zastępcy, chyba w przypadkach pomniejszych, gdy nie chodzi o rzecz wielkiéj wagi, n. p. kara pieniężna tylko zagrożona. W drugiéj i trzeciéj zastępstwo jest dozwolone, nie tylko przez prokuratora, ale i przez adwokata.

Adwokat (patronus causae, orator, causidicus) broni stronę przed sądem, pomaga jéj, zastępuje, przedstawia sądowi życzenie swoje lub strony, sprzeciwia się życzeniom strony drugiéj *(postulat)*. Od prokuratora różni się tem, że prokurator bierze na siebie sprawę moją, adwokat osobę moją (jestem klientem adwokata). W Rzymie zowie się adwokat prokuratorem.

O fiskale, prokuratorze fiskusa była już wzmianka. Z natury rzeczy wypływa, że w tymże procesie jedna i taż sama osoba nie może być oskarżycielem i sędzią. W procesie kryminalnym musi być tedy fiskał pro justitiae et legis tutela. Nikt inny n. p. dziekan nie może go zastąpić w wytoczeniu procesu przed Biskupem. Prokurator winien stósować się do rozporządzeń Biskupa, które mu dał generaliter lub w poszczególnym wypadku. Biskup obowiązany jest ścigać i karać przestępstwo prawa, ale z drugiéj strony pozostawiono jego sumieniu i roztropności, czy w tym lub owym razie lepiéj wytoczyć śledztwo, czy go też zaniechać. Tego nie może zdać ryczałtem na fiskała. Fiskała obowiązkiem jest przestępstwa, o których się dowie i wywie dostatecznie, przedłożyć trybunałówi biskupiemu. Po ukończeniu śledztwa stawia dalsze wnioski za wskazówką Biskupa. Skoro sąd uchwali sprawę daléj dochodzić, nie może już fiskał zmienić swego wniosku, tem mniéj gdy obżałowany podał swą obronę.

4. O innych osobach należących do Kuryi biskupiéj była już mowa. O tak zwanym komorniku, egzekutorze czy kursorze (*apparitor*, — Gerichtsbote) nie ma co wspominać, bo dziś można wszelkie zapozwy i cytacye kazać wręczyć przez kogo innego albo i przez urząd pocztowy.

III.
Forum sądowe.

1. *Forus* — Forum znaczy tutaj miejsce, gdzie się sąd odbywa, a więc tyle, co Trybunał, audytoryum, Konsystorz (papiezki), albo też obszar, terrytoryum, w którym sędzia władzę swą wykonuje.

Albo też, jak powiada Droste (*Kirchliches Disciplinar u. Criminal-Verfahren gegen Geistliche* — Paderborn 1882), forum znaczy obowiązek obżałowanego przyjęcia, wdania się w skargę przed pewnym sądem, za czem idzie, że już przed innym takimże sądem nie potrzebuje odpowiadać.

2. Kompetencya, czyli jurysdykcya sędziego podaje się z rozmaitych tytułów. Biskup jest sędzią wszystkich duchownych w dyecezyi, jeżeli nie są osobno wyjęci, a to na mocy zamieszkania, *domicilii*. Do domicilium potrzeba faktycznego przebywania, mieszka-

nia na pewnem miejscu, i woli przebywania: Locum domicilii alicuius esse illum, in quo *facto* et *animo* manendi moratur. Gdzie duchowny ma beneficyum, tam z reguły jego domicilium. Chociażby duchowny nie mieszkał w miejscu beneficii, toż miejsce jest dlań domicilium i pociąga za sobą wszystkie następstwa rzeczywistego mieszkania.

Ale podaje się też kompetencya czyli forum z miejsca popełnionego przestępstwa, *ratione delicti commissi.* Duchowny z obcéj dyecezyi, mający tamże swe domicilium, jeżeli popełnia w sąsiedniéj dyecezyi *delictum*, podlega jurysdykcyi Biskupa tejże dyecezyi. Wymaga tego wzgląd na dobro publiczne, aby występek był karan tam, gdzie został popełnion. W prawie kanonicznem są liczne co do tego przepisy. Wyjątek stanowi tylko Biskup, a niegdyś zakonnicy exempti. Si delinquens deprehendatur in loco delicti, potest poena tam corporali quam pecuniaria, etiam excommunicari pro qualitate delicti puniri a judice ejusdem loci, quia tunc subditus est ratione loci delicti judici loci et quoad personam, et quoad bona vel beneficia etiam alibi sita (Pirrhing). Ale taki delinkwent może być karany i od swojego Biskupa ratione domicilii; zależy od tego, kto pierwszy skargę wytoczy (*praeventio*), bo *non bis in idem.*

Jest też tak zwane forum *prorogatum*, to jest obór innego sędziego za wspólnem porozumieniem. W sprawach kryminalnych nie ma ono miejsca. (Kto z duchownych w Rzymie przebywa, chociaż nie ma tam domicilii ani quasi-domicilii, ma eo ipso forum competens).

IV.
Dowody sądowe.

1. W każdym sądzie, kryminalnym czy cywilnym, musi być udowodnione to wszystko, co się naprzeciw pozwanemu — *reo* — wypowiada; w razie zaś nienależytego udowodnienia, sędzia musi go puścić, uwolnić.

Dowód — *probatio* — jest to wykazanie, na podstawie prawnych argumentów, środków, rzeczy wątpliwéj lub spornéj. Schmalzgrueber taką daje definicyą dowodu: Actus judicialis, quo per instrumenta, aut testes, aut idonea argumenta judici de re aut facto dubio et controverso fit fides. A więc nie dowodzi się rzeczy notorycznych lub przyznanych przez przeciwnika.

Dowód jest albo na mocy logicznych wywodów (*artificialis*) „ex rei visceribus petita probatio", a których moc sędzia bada; albo na mocy zewnętrznych świadectw (*inartificialis*).

Daléj: zupełny (*plena* probatio), który tak sędziemu sprawę wyjaśnia, że już bez dalszego badania może wydać wyrok i sprawę

zakończyć: quae plenam facit fidem judici de re in judicium deducta; na pół-zupełny (*semiplena*), kiedy sędzia ma o sprawie nie zupełnie pewne, lecz tylko prawdopodobne przekonanie (valde probabiliter). Niektórzy kanoniści nie przyjmują tego ostatniego dowodu.

Dowód zupełny, całkowity daje: zeznanie dwu świadków w tejże rzeczy, nieposzłakowanych, których wiarogodności żadną miarą nie można obalić (omni exceptione majorum), dokument publiczny lub pismo mające walor publiczny; presumpcya prawa i z prawa (praesumptio *juris* et *de jure*); przysięga jednéj z stron prawujących się; przyznanie się pozwanego; wreszcie oczywistość czyli notoryczność faktu. Dowód zupełny pociąga za sobą konieczność wydania wyroku. Powód, który udowodnił to, co zamierzał, nie potrzebuje już przysięgać, bo przysięga wtedy tylko potrzebna, gdy sprawa zkądinąd nie udowodniona. Podsądny nie może już być przypuszczony ad purgationem canonicam,*) bo to ma miejsce wtedy, gdy pozwany jest podejrzany tylko, a nie przekonany.

2. Jest regułą powszechną, że stawienie dowodu należy do tego, kto przed sędziego rzecz szkodzącą pozwanemu zanosi, a nie ma za sobą presumpcyi prawa. Ta reguła ma miejsce w sprawach kryminalnych i cywilnych, a i wtenczas, gdy sędzia jedynie z obowiązku *per viam inquisitionis* występuje, to jest bez oskarżyciela i donosiciela; bo i w tym razie pozwany nie potrzebuje dowodzić swéj niewinności, lecz sędzia albo fiskał winien jest udowodnić przestępstwo. Zaczem chociażby pozwany wcale się nie bronił, żadnych dowodów nie dawał, musi być uwolniony, skoro nie istnieją przeciwne dowody.

Od téj reguły są pewne wyjątki. I tak, gdy pozwany (reus) założył jaką ekscepcyą, n. p. że sędzia nie kompetentny, że powód (actor) lub świadek nie zasługuje na uwzględnienie, to onże sam winien udowodnić ten zarzut. Daléj, gdy powodowi (aktorowi) przysługuje presumpcya prawna, wtedy pozwany winien udowodnić to, co zaprzecza. Wreszcie, gdyby sędzia pozwanemu nałożył przysięgę.

V.
Świadkowie.

1. Świadkiem może być każdy, kogo prawo nie wyklucza. Wyklucza zaś prawo: szalonych, niedoletnich (w sprawach kryminalnych zeznania ich mogą służyć za wskazówkę), ślepych, głuchoniemych; prze-

*) Mamy tu na myśli dawno przepisy kanoniczne. Obżałowany winien był przysięgać, że niewinny, oraz siedmiu innych stawić ręczycieli pod przysięgą, że niewinny. Ta praktyka ustała całkiem od 18 wieku.

kupionych pieniędzmi, infamisów — *juris* i *facti*, chociaż w sprawach kryminalnych można przyjąć ich zeznania, ale bez znaczenia pełnego dowodu; kryminalistów, którym strona przeciwna zarzuca i udowodni zbrodnią; lub którzy są w stanie oskarżenia o zbrodnią; krzywoprzysięzców; ekskomunikowanych excommunicatione *majore*; non *toleratos* sędzia musi odrzucić; *toleratos* zaś, gdy pozwany się tego domaga; osoby ubogie i podłe (*viles*), a to dla tego, że się przypuszcza, iż takie osoby łatwo się dają przekupić; daléj rodziców świadczących na korzyść dzieci; dzieci świadczących na korzyść rodziców; toż braci, krewnych i powinowatych aż do czwartego pokolenia; przyjaciół i domowników; małżonków; sług świadczących na korzyść panów swoich; uczestników w zbrodni; nieprzyjaciela świadczącego naprzeciw nieprzyjacielowi, jeżeli między nimi wielka zachodzi nieprzyjaźń. Ale zeznanie na korzyść przeciwnika ma walor.

Nie mogą świadczyć rodzice przeciw dzieciom, i na odwrót; brat przeciw bratu; teść przeciw zięciowi; żona przeciw mężowi. Adwokaci przeciw klientom; opiekunowie przeciw pupillom. W sprawach kryminalnych nie może być świadkiem, kto nie skończył 20 lat życia. Z reguły prawa kanonicznego niewiasta w sprawach kryminalnych nie może świadczyć. „Ratio est, quia mulier suaepte natura est inconstans et mutabilis, atque hinc minus idonea reputata a sacris canonibus ad ferendum testimonium in causis criminalibus, in quibus quia de gravissimo praejudicio agitur, desiderantur probationes perfectissimae.“ Ale może być przyjęta w zbrodniach laesae majestatis, haeresis, simoniae. Daléj, gdy nie ma innych świadków; gdy sędzia ex officio zarządza śledztwo; gdy chodzi o obronę pozwanego; gdy występek sądzony ma być cywilnie.

Dr. Laemmer (*Institutionen des kathol. Kirchenrechts*) wymienia inne jeszcze kategorye ludzi, którzy nie mogą świadczyć, a to na podstawie „Instrukcyi około słuchania świadków w sprawach śledczych“ dla Konsystorza Wrocławskiego. I tak nie mogą być świadkami: publiczni lichwiarze, oszczercy, przewiedzeni o cudzołóztwo, formalni heretycy i żydzi; niewiasty robiące proceder ze swego ciała, laik przeciw duchownemu, skoro winę duchownego można zkądinąd udowodnić.

2. Ile świadków potrzeba? Potrzeba i wystarcza dwu, byle byli omni exceptione majores. Dawniéj potrzeba było więcéj w sprawach kryminalnych naprzeciw duchownemu. W innych sprawach n. p. małżeńskich wystarcza jeden, ale gdy chodzi o nieważność małżeństwa ob impotentiam potrzeba siedmiu. Wystarcza jeden świadek *qualificatus* n. p. lekarz, notaryusz.

Strona pozwana, pod karą nieważności, winna być zawezwana do przyjęcia świadków: admonendus est semper adversarius, ut ad audiendos testes veniat, quod quia hic omissum est, necesse est, ut quod contra legem actum est, non habeat firmitatem. Wyjątek może być, jeżeli jest periculum in mora, gdyby n. p. pozwany był podejrzany o ucieczkę, albo świadkowie byli podeszłego wieku itd. Daléj, jeżeli strona druga zrzeka się.

Strona druga musi widzieć świadków i widzieć ich przysięgających: non solum testium *dicta*, sed etiam ipsa nomina, ut quid a quo sit dictum appareat, publicanda (Innoc. III). Strona pozwana nie potrzebuje słyszeć zeznań świadków w obec sędziego, ale ma słyszeć ich przysięgę.

3. Od świadków musi koniecznie być odebrana przysięga; od przysięgi nie są wolni nawet zakonnicy: Nullius testimonio, quantumcunque religiosus existat, nisi juratus deposuerit, in alterius praejudicium debet credi (Decr. *Nuper*).

Przysięga konieczna jest nawet w procedurze sumarycznéj, in causis summariis. Bez téj przysięgi jest chyba presumpcya. Nawet zwyczaj prawny nie może znieść tego obowiązku. Ale strona przeciwna może zwolnić świadków od przysięgi.

Przysięga świadków jest prawną, jeżeli złożona w obecności sędziego lub jego komisarza, w obecności strony przeciwnéj, w obec notaryusza w sądzie (in loco judicii), chyba, że zachodzi ważna przeszkoda n. p. choroba; za dotknięciem ewangelii (duchowni przysięgają w obec księgi ewangelii z ręką złożoną na piersi).[1])

Świadkowie mają przysięgać, że nie powodują się ani nienawiścią ani przyjaźnią, faworem, względem na jaką korzyść, lecz jedynie z miłości prawdy; że chcą zeznać prawdę sumiennie i to wszystko, o co będą pytani; wreszcie, że nikomu nie powiedzą tego co zeznają przed prawną publikacyą. Świadek winien podpisać zeznanie swoje.

Świadek zeznający rzeczy sprzeczne (adversativa singularitate testes singulares)[2]) nie zasługuje na żadną wiarę; im więcéj takich

---

[1]) W naszych Dekretałach (tom II) mamy przepisy Synodu Wileńskiego z r. 1717, Płockiego z r. 1733 i Żmudzkiego z r. 1752 co do badania świadków. Warto wspomnieć, że przysięgę mieli składać naczczo, a więc rano, klęcząc w obec krzyża P. Jezusa. Podana także krótka instrukcya, według któréj komisarz biskupi miał pytać świadków. Według „Instrukcyi" wrocławskiéj mają być zapalone dwie świece. Ta Instrukcya jest wzorowa. Nie wiadomo, czy i jaka u nas istnieje.

[2]) Singularis testis est, qui varia atque inter se diversa deponit.

świadków, tem mniéj prawdy. Świadkowie singulares *cumulativa singularitate* (n. p. gdy jeden twierdzi, że widział, drugi że słyszał) w sprawach kryminalnych nie mają waloru. Jeżeli świadkowie jedni świadczą przeciw obżałowanemu, drudzy za nim — w sprawach karnych — to czy są zawezwani przez niego, czy przez fiskała, zeznania na jego korzyść mają walor, choćby w równéj lub mniejszéj występowali liczbie, gdyż sprawa obżałowanego de jure est favorabilior. Świadek, który się sam sobie przeciwi w akcie zeznania, może być odrzucony.

Pozwany może założyć ekscepcyą naprzeciw świadkowi: a) co do osoby, że n. p. z prawa nie może być świadkiem; b) co do badania, że przed odebraniem przysięgi, albo nie z osobna po kolei i w sekrecie byli badani; że im sędzia podsuwał odpowiedzi i pytania (*suggestiva* interrogatoria, co pociąga za sobą nieważność; c) przeciw zeznaniom, wyrzeczeniom, że nie uzasadnił dostatecznie swego zeznania; że się wacha, zmienia swe słowa; że niejasno, wątpliwie, pogmatwanie zeznaje; że zeznaje sprzecznie; że świadkowie prawie słowo w słowo to samo zeznają, jak gdyby się naprzód umówili; że nie ściśle zeznają co do miejsca i czasu, a więc podają się w podejrzenie kłamania; że zeznaje nie z własnéj wiedzy, lecz na mocy pogłosek wątpliwéj wartości; że za wiele gada (nimis verbosus); że jest *singularis* (osobliwy); że w tym lub owym szczególe zeznał nieprawdziwie; że zeznał na piśmie.

Te zarzuty z reguły nie przeszkadzają sędziemu do nieprzyjęcia świadków; atoli może te zarzuty przy końcu rozprawy rozważyć, gdyż zkądinąd mógłby mieć pewne dowody. Ale taka ekscepcya ma walor, jeżeli świadkowi brak wiarogodności notorycznie, lub ten brak może natychmiast być udowodniony; jeżeli świadek jest zawziętym nieprzyjacielem (*capitalis inimicus*); jeżeli jest w ekskomunice.

Świadkowie, których przywodzi powód (actor) i pozwany (reus) zowią się dowodowi, *probatorii*. Można ich odrzucić, t. j. jedna strona może odrzucić świadków drugiéj strony, ale musi udowodnić, że nie zasługują na wiarę, n. p. że są krzywoprzysięzcy. Swoich własnych świadków z reguły nie wolno odrzucać, chyba jeżeli ci świadkowie sprzeczni są z sobą lub świadczą na korzyść przeciwnika, albo zajdzie znowu przyczyna ich odrzucenia.

4. Dokument — pismo mające coś udowodnić, jest publiczny, mający walor i wiarę publiczną (n. p. protokuł = *abbreviatura; transsumpt*, — samże oryginał sporządzony uroczyście z protokułu); prywatny, — autentyczny lub nieautentyczny. Dokument publiczny, sporządzony przez notaryusza w formie należytéj, sam z siebie ma wiarogodność publiczną tak długo, dopóki mu nie udowodni się po-

myłka lub fałszerstwo. Instrument prywatny, sporządzony nie przez osobę mającą publiczną wiarę, jest autentyczny, skoro nosi podpis świadków. Świadczy przeciw temu, kto pisał, a nie świadczy na korzyść jego.

Pomijamy rzecz, w jaki sposób można zaczepić wiarogodność instrumentów, czyli dokumentów publicznych lub prywatnych.

5. Co to jest presumpcya? Praesumptio est conjectura seu judicium ex aliquo signo vel judicio orta, et probationis loco allegata aut a judice assumpta ad adstruendam rei dubiae fidem (Schmalzgrueber).

Co to jest poszlaka? Indicium est notabile signum alicujus delicti vel alterius rei de qua dubitatur, ad veritatem cognoscendam inserviens. Może być wątpliwa (semiplenum), pewna (*plenum*); blizka, dalcka, ciężka, lekka i gravissimum, gdy daje pewność moralną. Poszlaka jest więc podstawą presumpcyi. *Fictio juris* est indubitatae falsitatis assumptio ex justa causa, ad inducendum aliquem affectum juris, aequitati naturali non repugnantem (Schmalzgrueber). Tak np. prawo finguje, że ojciec i syn to jedna osoba; że zakonnik jest umarły co do pewnych aktów cywilnych.

Presumpcya jest jedna *hominis*, gdy sędzia z faktu, z okoliczności jakich wnioskuje i przyjmuje za prawdę; *juris*, gdy ją prawo stanowi, to znaczy, gdy z pewnych okoliczności prawo, kanon wniosek jaki czyni. Ta presumpcya *juris* może być *juris tantum*, gdy prawo uważa coś za prawdę tak długo, dopóki się rzecz przeciwna nie wykaże; *juris et de jure*, gdy z reguły prawo nie przyjmuje przeciwnego dowodu, a wystarcza, jeżeli prawo mówi, że presumpcya jest *violenta*, *vehemens*. Z presumpcyi *juris tantum* przyjmuje się n. p. że ochrzcony jest, kto żyje i wychowuje się między ochrzconymi; że jest legitimi thori, urodzony w małżeństwie. Z presumpcyi *juris et de jure* przyjmuje się, że n. p. niewiasta przymuszona do małżeństwa, przyzwoliła na nie, po półtora roku mieszkania razem z mężem.

Presumpcya *juris tantum* tego, za kim przemawia, uwalnia od obowiązku dowodzenia, a na przeciwnika go zwala. Presumpcya *juris et de jure* z reguły nie dopuszcza dowodu na rzecz przeciwną; wyklucza apellacyą; przysięgę z strony tego, przeciw komu świadczy (stat); domaga się wyroku.

Jednakże i tę ostatnią presumpcyą można obalić dowodem, że niewłaściwie zastósowana, że notorycznie, ewidentnie przeciwi się fakt inny, że świadkowie udowodnią rzecz przeciwną, że się przedłoży dokument publiczny itd.

Nader ważne pytanie jest: Czy w sprawach kryminalnych można

obżałowanego potępić z gołej presumpcyi? W tym punkcie nie ma zgody między kanonistami. Jedni utrzymują, że choćby presumpcya była nie wiedzieć jak gwałtowna (quantumvis violenta), obżałowanego potępić nie można, skoro sama tylko istnieje presumcya, bez właściwych dowodów (probatio). Pirrhing, Engel, którzy tak uczą, przywodzą zdanie św. Augustyna: Nos in quemquam sententiam ferre non possumus, nisi aut convictum, aut sponte confessum; nadto powołują się na dekretały prawa kanonicznego: n. p. Propter solam suspicionem, quamvis vehementem, nolumus illum (chodziło o podejrzanego o herezyą) de tam gravi crimine condemnari (Innoc. III); wreszcie na prawo przyrodzone, które nie pozwala potępiać, gdy jest niebezpieczeństwo potępienia niewinnego.

Drudzy są zdania, że można, byle presumpcye były gwałtowne i dawały pewność moralną.

Trzecie zdanie chce pośredniczyć: pozwala karać obżałowanego z gwałtownéj presumpcyi, ale nie tak, jak prawo stanowi, lecz łagodniéj. Bouix oświadcza się za nauką pierwszą, i tak argumentuje: Presumpcya jakabądź albo dowodzi winy obżałowanego, albo nie dowodzi. Jeżeli dowodzi, tedy trzeba karać, ależ wtedy to już nie presumpcya, lecz dowód, probatio. Jeżeli nie wykazuje winy, trzeba uwolnić zupełnie, gdyż i najmniejsza kara byłaby niesprawiedliwością (Cfr. Instr. 11 czerwca 1880 art. 16).

Sędzia powinien dobrze rozważyć sobie: czy, jaka, za kim jest presumpcya. Juryści podają w téj mierze pewne reguły. I tak:

1. jeżeli poszlaka jest tego rodzaju, iż bez presumpcyi nader rzadko ma miejsce n. p. Si testes deponant se vidisse aliquem solum cum sola, nudum cum nuda in eodem lecto jacentem, wtedy oritur violentissima de adulterio praesumptio, quia indicia haec vix unquam accidunt, quin cum dicto facinore conjungantur.

2. Jeżeli poszlaka zazwyczaj idzie w parze z rzeczą presumowaną, ale i bez tego może się wydarzyć, wtedy presumpcya nie jest violenta, lecz zwykła, n. p. kto kogo zabił, presumuje się, że chciał zabić.

3. Jaką była rzecz, która taką może pozostać, wtedy presumuje się, że jest jeszcze takąż, n. p. jaka była granica przedtem, presumuje się, że jest ta sama, dopóki się nie wykaże, że jest zmieniona.

4. Przymiot należny człowiekowi z natury, presumuje się, że istnieje, n. p. jest rzeczą przyrodzoną człowiekowi być przy rozumie, więc presumuje się, że jest przy rozumie. Duchowny presumuje się zdolnym do osiągnięcia beneficii, więc skoro je posiada, presumuje się, że jest zdolen.

5. Fakta, o których jest wątpliwość, z jakiéj działy się pobudki, należy na lepsze tłomaczyć. A więc w czynach z siebie obojętnych nie presumuje się, że są złe, dopóki się to nie wykaże. W possesorze presumuje się bona fides; presumuje się, że każdy w urzędzie swoim działa dobrze co do niego należy. W sprawach małżeńskich jest presumpcya za małżeństwem; w sprawie kupna za nabywcą.

6. Każdy presumuje się za dobrego, dopóki nie wykaże się, że jest zły: *Quilibet praesumitur bonus, nisi probetur malus.* Wszelako są i od téj reguły wyjątki n. p. gdyby presumpcya była ze szkodą trzeciego; sędzia spokrewniony lub zaprzyjaźniony z stroną przeciwną, presumuje się, żeby niesprawiedliwie sądził.

6. Przysięga. Bez przysięgi niepodobno się obyć. *Omnis controversiae finis ad confirmationem est juramentum* (s. Paulus ad Hebr. 6, 16). W każdéj rzeczy spornéj, z małymi wyjątkami, może być nałożona przysięga. Od przysięgi nałożonéj przez sędziego nie można się uchylić, ale można ją deferować przeciwnikowi. Kto się uchyla bez słusznéj przyczyny, uważa się za przekonanego. Przysięga w sądzie złożona jest zupełnym dowodem. Ale najlepszem udowodnieniem jest, gdy obżałowany sam się dobrowolnie przyznaje: *confessio — regina probationum*, jak mówią kanoniści.

(Ciąg dalszy nastąpi.)

NAUKA

pod błogosławioną opieką i pod kierownictwem wiary.

Rozum może wierze oddać wielkie przysługi, ale za to też wiara hojnie mu się odpłaca: wiara przynosi nam obfite błogosławieństwo z nieba, i tak: „opem quoque mutuam sibi ferunt“, jak mówi Vaticanum (sess. 3 cap. 4). Jak wiara chrześciańska, t. j. życie łaski pełne w wierze rozlewa na stósunki naturalne człowieka poświęcenie nadziemskie i nadaje mu cechę doskonałości, tak rzuca wiara światło swoje i na czynność intelektualną i duchową człowieka, opromieniając ją, podnosząc.

Wpływ ten dobroczynny wiary na naukowe dążności człowieka objawia się w trzech mianowicie kierunkach: 1) wiara daje nauce

podstawę moralną; 2) pokazuje jéj drogę i cel; 3) wzbogaca ją nowemi ideami.

Nauka na wierze się nie opierająca, nadymająca się w przecenianiu sił swoich, patrzy z pogardą i lekceważeniem na te błogosławieństwa; ale podobna tu ona jest Goliatowi, onemu zarozumiałemu olbrzymowi, podnosi się i chełpi w zarozumiałości, aby się tarzać haniebnie w piasku w obliczu pastuszka Dawida, który w Bogu całą ufność położył. Zwietrzeje ona, zginie, jeżeli odwróciwszy się upornie od Boga, jego światła i łaski, oprze się na własnéj mocy i sile. Nauki celem jest zbadanie prawdy; tam zaś, gdzie jest chęć poznania prawdy, przypuszcza się na pierwszem miejscu pewną moralną dobroć. Nie zawsze to się uwzględnia w nauce, a jednak dla jéj postępu jest to niezmiernie ważne, bo prawdziwe i dobre ogarniają wprawdzie dwie różne duszy zdolności, jednakże w istocie saméj są one ściśle z sobą spokrewnione, a filozofowie nazywają prawdziwe także dobrem. W rzeczy też saméj moralna dobroć człowieka nie jest niczem innem, jak życiem, które prawda uporządkowała. Tam, gdzie człowiek prowadzi życie prawdzie wprost przeciwne, gdzie dominuje moralny nieporządek i grzech i namiętność mieszają i zaciemniają duszę, tam i przy najwyższem uzdolnieniu zaciemnione jest oko duchowe i niezdolne przejąć czystego światła prawdy w całéj jasności. Przedewszystkiem odnosi się to do onych wyższych idealnych prawd o Bogu, początku, istocie i końcu rzeczy, celu człowieka itd., które wywierają także wpływ niezmierny na moralne zachowanie się człowieka. Dla tego mówi najwyższy nauczyciel prawdy: „błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą.“ Zdanie to Zbawiciela ma swoje usprawiedliwienie już i tu w obec życia ziemskiego. Apostół narodów robi wyrzut poganom, że Boga prawdziwego nie poznali, a przyczynę tego upatruje w przewrotności i niesprawiedliwości ich serca: „Veritatem Dei in injustitia detinent“ (Rom. 1, 18).

Moralne zatem usposobienie człowieka nie jest bez znaczenia dla uzdolnienia naukowego do badania i poznania prawdy. Stwierdza to życie uniwersalne narodów. W epoce, w któréj dominuje kierunek ducha materyalny, zmysłowy, schodzi i nauka z idealnych swych wyżyn do poziomu życia materyalnego, staje się służebnicą materyi i tylko z trudnością wznosi się ponad sferę życia materyalnego. Chociażby i znajomość praw i sił rzeczy w naturze i najwyższego dosięgła zenitu, skarłowacieje nauka prawd wyższych transcendentalnych, bo oko duchowe stępieje, jeżeli serce tylko materyi się oddało. I nasza epoka z materyalistycznemi swemi i nihilistycznemi nieszczęsnemi teoryami prawie na wszystkich polach nauki i życia dostarcza na to jasnych

dowodów. Nowsza nauka stanęła wręcz nieprzyjaźnie do zdrowéj filozofii i wiary chrześciańskiéj i mimo wszelakiego zapału w badaniach rzeczy przyrodzonych zdradza pewne duchowe upośledzenie i przytępienie tam, gdzie chodzi o pojmowanie prawd wiecznych nadprzyrodzonych. Miałożby to być naturalnym wynikiem badania naukowego? Materyalistyczna nauka chciałaby tak rzecz przedstawiać. Ale prawdziwa nauka nigdy jeszcze nikogo nie wykierowała na nieprzyjaciela prawdy nadprzyrodzonéj i chrześciańskiéj. My liczymy się tu jeszcze z czemś innem: i to z wychowaniem i otoczeniem człowieka, z przesądami i fałszywemi wyobrażeniami, które człowiek niejako z sobą przynosi i których nabywa, a nie w najmniejszéj części i z moralną kwalifikacyą nie tyle pojedyńczych mężów nauki, jak raczéj ducha czasu zwróconego do materyalnych dóbr zmysłowych, którego zmysłem jakby przesiąka. To, a prócz tego brak albo odwyknienie od chrześciańskiego sposobu życia odbiera oku ducha oną siłę, którąby wnikać mogło we wyższe sfery światła prawdy rozumnéj i chrześciańskiéj i tłomaczy nam, czem się to dzieje, że nawet uczeni o wielkiéj wiedzy nie chcą pojmować rzeczy, które inni ludzie o zdrowym rozumie uważają prawie za rozumiejące się same z siebie. Widzimy zatem, jak ważnym momentem przy badaniu naukowem jest dobroć moralna i jak wiele od niéj i tu zależy.

Że zaś na ziemi nie ma potęgi, któraby miała tyle zdolności i mocy do uświęcenia, moralnego oczyszczenia ludzkiego serca i do zwrócenia jego skłonności do sfer nadprzyrodzonych, jak Kościół, ona instytucya zbawienia przez Boga tylu łaskami wzbogacona, to też na ziemi żadna potęga nie nastręcza nauce tyle sposobności do poznania prawdy, jak w Kościele żywa chrześciańska wiara. Jak moralne uzdolnienie do skutecznéj naukowéj czynności podnosi się istotnie przez wpływ wiary chrześciańskiéj, tak i dla postępu w rozwoju życia kulturnego potrzeba tego koniecznie, aby społeczeństwu nie brakło cnoty, mającéj w życiu wiary swoją podstawę i siłę, to jest ducha ofiary i zaparcia się siebie. Religia chrześciańska jest przecież religią ofiary. Bez ducha ofiary nie może być rozwoju kultury. Nie ma bez niego mowy o czynności przemysłowéj, a cóż dopiero mówić o czynności na polu sztuki i nauki w duchowym zakresie? Postępy kultury opierają się głównie na ofierze. Bo każda próba, którą człowiek podejmuje, aby w naturze podsłuchać nowych tajemnic, nowe skarby z niéj wydobyć, jéj siły w nowéj formie zużyć, nowe odkrycia i wynalazki poczynić, może się udać tylko w pracy podjętéj z ofiarą a rezygnującéj z wszechstronnego zaspokojenia samolubstwa. W pocie oblicza swego ma czło-

wiek wedle przykazania bożego jeść chleb swój, t. j. w naturze zdobywać, czego mu potrzeba i obracać na korzyść swoją. Zbyt często to się zdarza, że robotnik nie ma widoków na zyski odpowiednie swéj pracy, na chwałę i cześć szczególną, a ileż to razy prac i badań tego, który nowe koleje chce wytykać w kulturze, żaden nie wieńczy skutek. Gdzie zaś człowiekowi nie znającemu wyższego celu, zaspokojenie pragnień samolubnych lub zmysłowości nie jest pracy podnietą, tam omdleje wnet i upadnie ręka w bezczynności. Ducha ofiary potrzeba, aby prawdziwą kulturę ugruntować, utrzymać i udoskonalić. Na to podaje historya i doświadczenie najwyraźniejsze dowody.

Jest to przedewszystkiem faktem niezbitym, że tylko chrześciańskie narody mogły się zawsze chlubić postępem w kulturze. A trudno to przypisać szczególniejszemu ich uzdolnieniu, boć i Chińczykowi i Japończykowi nie można odmówić tego samego uzdolnienia, które mają narody chrześciańskie. U starożytnych Rzymian i Greków, którzy z natury byli tak bogato uposażeni, industrya nie robiła szczególniejszych postępów. Osięgali oni na polu sztuki i literatury wielkie rezultaty, doprowadzili do pewnego formalnego udoskonalenia, ale tutaj podsycała zdolności chęć sławy. Cała starożytna kultura jest tylko jakby meteorem, co raz zabłysnął, a potem szybko zginął na ciemnem niebie; w rychle została ona pogrzebana wśród wypadków historycznych. Starożytnemu życiu kultury brakło prawdziwéj podstawy, zadatku postępu jego, to jest chrześciańskiego ducha ofiary.

Ale i podniesione życie kultury kryje w sobie nowe niebezpieczeństwa dla postępu duchowego rozwoju; pomnaża ono bogactwa społeczeństwa a dla zmysłowości człowieka dostarcza nowych rozkoszy i przyjemności. Z tego wzrasta niebezpieczeństwo zniewieścienia, rozstroju i omdlenia moralnego i duchowego. O ten szkopuł rozbiła się starożytna kultura; średniowieczna ominęła go, a zawdzięcza to chrześciaństwu. Narody barbarzyńskie pogrzebały w gruzach kulturę pogańską; ale dzięki cywilizacyjnéj potędze chrześciaństwa podniosła się wnet z tych gruzów nowa kultura. Była to kultura, co się wzniosła na skrzydłach chrześciańskiego ducha ofiary. My możemy ją nazwać słusznie kulturą Kościoła katolickiego: Kościół ją zrodził, wypielęgnował, wychował. Jéj kolebka stała w murach klasztorów, bo zakonnicy to zrazu nie tylko pielęgnowali nauki, lecz i zajmowali się rzemiosłem i rólnictwem. Jako mężowie umartwienia widzieli oni w pracy duchownéj i cielesnéj środek do udoskonalenia i kładli w tem fundamenta do nowego chrześciańskiego życia kultury, które wnet rozkwitło wspaniale pod błogosławieństwem Kościoła.

Jednakże i chrześciańska kultura miała poznać, jak groźne niebezpieczeństwo jest zamknięte we wzroście bogactw i środków używania; że zaś nie zginęła w tem niebezpieczeństwie, to zawdzięcza sile życiodajnéj chrześciaństwa, które umiało z najwewnętrzniejszéj istoty swojéj wydobyć środki do ubezwładnienia tych niebezpieczeństw. Duch ofiary i zaparcia się siebie, którego Kościół podtrzymywał w tysiącach najszlachetniejszych swych dzieci, stanął wtenczas naprzeciw bogactwu i chęci używania. Zakony żebracze średnich wieków, które wśród społeczeństwa goniącego za obfitością bogactw, wypisały na chorągwiach swoich ubóstwo i zaparcie się siebie, a których przykład elektryzował potężnie ludzkość, przeprowadziły szczęśliwie kulturę średniowieczną przez wzburzone bałwany ówczesnéj zmysłowości. Téj ofiarności, podtrzymywanéj przez chrześciaństwo, coraz silniejszem życiem tryskającéj w ludzie chrześciańskim, zawdzięczamy utrzymanie i postęp kultury chrześciańskiéj. Z pod wpływów téj kultury nikt uchylić się nie może, nawet i ten, co teoretycznie stoi poza wiarą chrześciańską i mniema, że nie podlega jéj wpływom. Więcéj aniżeli tysiącletnia chrześciańska cywilizacya przeniknęła atmosferę życia duchowego do tyla chrześciańskiemi ideami i życia zasadami, że się nikt z pod niéj zupełnie uchylić nie może. Narody chrześciańskie porwane od wielu wieków chrześciańskim prądem życia, że w najściślejszéj życia wspólności stały do tyla tysięcy ludzi, którzy nauką i przykładem dali najpotężniejszą zachętę do chrześciańskiego życia ofiary, przejęły się, chociaż bezwiednie, onym duchem ofiarności i oną chęcią i zdolnościami do pracy, które stanowią żywioł życia i podstawę każdego prawdziwego postępu kultury. Bo czemuż kultura tak zresztą uzdolnionych wschodnio-azyatyckich ludów nie zaznaczyła od tysiąca lat żadnego postępu? Czem daléj się to stało, że ludy mahometańskie przez krótki peryod wieków średnich szybkim rozkwitem nauk i kultury cieszyć się mogły, ale wnet potem znów spadły do poziomu stagnacyi i martwoty, z którego potem się już nie podźwignęły? To temu, że tu nie było onego ducha ofiary, tak niezbędnie potrzebnego do rozwoju pomyślnego życia kulturnego, onego ducha, który z boskiego źródła łask chrześciaństwa czerpie zawsze nowe soki żywotne. Jeżeli zaś te ludy mimo to nie mogą zupełnie usunąć się z pod wpływów chrześciańskiéj kultury, to widać ztąd, że na dnie spoczywa w nich idea chrześciańska, a tak jéj trudno na jaw się wydobyć. Chrześciańska bowiem tylko religia może rzucić w łono ludów nasienie żywotne życia kultury, a chrześciańscy misyonarze, umiejący się poświęcać w szlachetnéj miłości dla bliźniego, są dla tych ludów

jedynymi pionierami prawdziwéj kultury. Ten chrześciański duch ofiarny nie zamrze wśród nas, chyba, żeby racyonalistycznemu i materyalistycznemu duchowi naszego wieku miało się udać zagasić w życiu ludowem chrześciańskie usposobienie, bo wtenczas i chrześciańska kultura ległaby w grobie.

Wiara chrześciańska poddaje tedy moralną podstawę, na któréj rozwija się prawdziwe życie kultury, a tem wyświadcza ona i nauce największe dobrodziejstwo, bo dla nauki jest ona punktem wyjścia i punktem kulminacyjnym. Co więcéj: wiara nadaje nauce zbawienną dyrektywę, jest jéj bezpieczną przewodniczką i zbawienną karmicielką.

Jak nas uczy historya nauki, nie jest rozum wolny od błędów i w najfundamentalniejszych prawdach. Filozofowie najznaczniejsi, porzuciwszy wiarę, odmawiali już objektywnéj ważności powszechnym zasadom rozumu, a nawet zaprzeczali rzeczywistości świata po za nami. Wiara zaś stawia nauce kamienie graniczne i ogranicza tak pole prawdy; stawia drogoskazy i wytyka kierunek szukającym prawdy. I tem nadaje filozofii chrześciańskiéj przewagę ponad staropogańską i nową niechrześciańską filozofią, pewność i zyzność. Filozofia nowszych czasów, o ile od wiary jest oderwana, nie może wyjść z labiryntu błędów, jest istnym bazarem systemów i hipotez; każdy co znaczniejszy filozof tworzy sobie własną swoją filozofią, jaką znalazł w indywidualnem swojem pojęciu i dla tego nie można tam się pytać, czego uczy filozofia, lecz co myśli Kant, co Fichte, co Hegel, co Hartmann itd. I dla tego też stała się dziś filozofia, kiedyś królowa świeckich nauk, pośmiewiskiem raczéj. W obec tych różnorodnych systemów możnaby dzisiaj stawić sobie pytanie, jakie stawił kiedyś Piłat: „co jest prawda?“ a na nie i w tym labiryncie nauk i zdań nie znajdzie się odpowiedzi. Chrześciańska za to filozofia ma swoje pewne, uznane zasady, prawdy ugruntowane, pewno dowiedzione zdania; jest szkołą mądrości, co buduje na fundamencie starożytnych; ona nie wypłynęła tylko z mózgu tego lub owego myśliciela, ale jest rezultatem myślicieli wszystkich wieków ery chrześciańskiéj oświeconych światłem wiary, jest świątynią poważną mądrości chrześciańskiéj, do któréj wszyscy chrześciańscy badacze znosili cegły nauki i wiedzy swojéj.

Te świetne rezultaty swojego działania zawdzięcza filozofia chrześciańska nie tylko téj okoliczności, że w prawdzie objawionéj ma bezpieczną przewodniczkę, lecz i temu, że wiara może dla wielu i bardzo ważnych problematów stawiać przed oczy gotowe już rezultaty. Od-

nosi się to przedewszystkiem do wszystkich tych prawd wiary, które są równocześnie i prawdami rozumu, ale których rozum sam sobie pozostawiony nigdy jasno i dokładnie nie poznał. Filozofia niechrześciańska goni jak gdyby na oślep, nieświadoma dokąd zajdzie i czy stanie u dobrego celu. My podziwiamy starożytną naukę Greków, a szczególniéj filozofią takiego Platona i Arystotelesa, bo jéj forma jest skończona i z bystrością umysłu pochwycona i oddana; a jednak w obec chrześciańskiéj filozofii scholastyki jakże ona jest biedna w treść pozytywną i w prawdy z pewnością stwierdzone. Coby był taki Plato, Arystoteles zdziałał, gdyby w świetle wiary chrześciańskiéj, przy wysokiem umysłu uzdolnieniu był przystąpił do prawd w wierze nam objawionéj? A tak ledwie maleńkie mieli oni pojęcie o prawdach, które teraz filozofia chrześciańska z taką łatwością rozwija i popiera wywodami rozumowemi. Bogactwo wielkich, na życie tak wpływających prawd, które dawniéj były obce dla duszy badacza, jest teraz wspólną własnością i zwyczajnego człowieka wśród ludu chrześciańskiego. I to nie tylko właściwa filozofia tyle czerpie z wiary; — ale nie ma pola pracy ducha w sztuce i nauce, któreby przemienione pod wpływem światła wiary, nie wzbogacało się w treść nową i w wielkie idee i nie było zwrócone do prac wielkich.

Wielkiebyśmy tu mogli czynić ekskursye na rozliczne pola sztuki i nauki chrześciańskiéj, aby wskazać, co wiara może, ale toby zanadto może rozszerzyło ramy rozprawy naszéj; dla tego zaznaczymy tylko maleńkiemi rysami zdobycze pod wpływem wiary.

Na usługach świata widzimy chrześciańską i czysto ludzką sztukę. Ostatnia wzbudza upodobanie pięknemi formami i wydoskonaloną techniką, ale jest biedna treścią i duchem. Braknie jéj wielkich myśli i idei, a nieraz pcha umysły w zaczarowane koło najzwyczajniejszéj zmysłowości. Zaś sztuka, co pod promieńmi ożywczemi chrześciańskiéj myśli i uczucia wyrosła, przedstawia się nam jakby czystą kapłanką, ucieleśniającą w obrazie zmysłowym idealne i niebieskie, a widzi szlachetne powołanie swoje w tem, aby podniosla człowieka z nizin ziemskości do idealnych wyżyn nadziemskiego i po bożemu pięknego. Wystarczy tylko przejść salon wystawy nowszych sztuki utworów: uderza tam w oczy mnóstwo obrazów bogatych w kolory, wiele wiernych kopii z życia przyrody i ludzi, bo portretowanie świata zmysłowego zdaje się dzisiaj być szczytem nowszéj sztuki, a jak rzadko tam spotykamy świat idealny prawdy i idee moralne, któreby tam ducha nakarmiły i podniosły prawdziwie! Te utwory sztuki są nieraz jakby sztucznem ucieleśnieniem błędów i fałszów historycznych, potworami fałszywéj

nauki i nienawiści ku Kościołowi. Na tych salonach daremnie dziś szukać ideału, szlachetnego natchnienia i chyba ztąd już wynosić z nich zadowolnienie, że obrazy brudne nagiéj zmysłowości nie brudzą fantazyi. Za to z jakim nastrojem ducha i uczuciem duchowego i moralnego zadowolnienia opuszcza się wspaniałe nawy, krużganki i kaplice katolickich naszych katedr i świątyń, które stworzyło mistrzostwo chrześciańskiéj sztuki w służbie świętości Najwyższéj!

Nie mniejsza różnica i w nauce prawa i idei socyalnéj. Widzimy ją najprzód w szczęśliwem położeniu, że słońce prawdy chrześciańskiéj ją rozgrzewa i oświeca, że surowa jéj postać łagodnieje pod wpływem zasad chrześciańskich braterskiéj miłości i prawdziwéj wolności, w uznaniu i uczczeniu godności i praw człowieka, w chętnéj pracy około spełnienia życia zadania i w ofiarności z poświęceniem na to tylko, aby ulżyć doli ludzkości. W ogniu miłości chrześciańskiéj, co się zapalił przy nieskończonéj miłości Zbawiciela, topnieje zimny lód, którego warstwą pokryte prawo pogańskie; barbarzyniec staje się uprawnionym obywatelem Królestwa bożego, niewolnik bratem w Chrystusie swego pana, praca, kiedyś pogardą dotknięta, honorowem zajęciem, dobra i skarby bogatych orzeźwieniem głodnych i biednych. Ale gdzie słońce łaski jéj nie przyświeca, tam widać ją zakrzepłą w zimnym egoizmie i stwardłą w pogardzie ludzi, nie uznającą żadnych obowiązków społecznych dla materyalnych posiadłości, wyzyskującą bez względu mniemane swoje prawo a bez interesu dla żądań osobistéj czci i godności i biedy cielesnéj bliźnich. Okrzyk wściekłości i zemsty wyrywający się z piersi ludzi przewrotu socyalnego i politycznego jest odpowiedzią najlepszą na te dążności.

W zakresie znów nauk przyrodzonych koryfeusze z wiary odarci wymijająco tylko odpowiadają na pytania: zkąd się wziął ten mechanizm w świecie, cudowne jego prawa i tajemnice siły, — co one znaczą, czego chcą — zkąd i na co ten kosmos z porządkiem tak wedle planu obmyślanym i z mądrem urządzeniem swojem? W ich odpowiedziach ile sprzeczności, nierozumu! Ale, gdzie promienia słoneczne mądrości chrześciańskiéj złocą wyżyny badań, tam otwiera się z jasnych tych wyżyn przed okiem badacza rozległy widnokrąg, a w nim tak widnie przedstawia się cała maszyna sił i potęg wszechświata i nie ma dla niego w nim niezrozumiałéj zagadki; on wie, kto dał istność temu wszystkiemu i kto cel w nim zamierzył; on poznaje mądrość oną niestworzoną, która ułożyła wszystko wedle miary, liczby i wagi i wielość rzeczy ułożyła w jednę harmonią.

Jedno jest jeszcze pole nauki, na które chcielibyśmy tu zwrócić

uwagę, — to nowoczesna nauka historyi. Na jéj obliczu rysują się ślady niechęci do wszystkiego, co nie jest wedle jéj myśli i smaku. Gniewna i podejrzliwa spoziera ona na zieleniejące się łany kwitnącego życia religijno-kościelnego i rzuca błotem na to, co się tam podnosi wielkiego i czcigodnego. Starannie przerzuca ona karty roczników historyi, zapisuje losy ludzkości, wypadek z wypadkiem łącząc, ale całość jest dla niéj niezrozumiałą, siedmią pieczęci obwarowaną księgą. I nie wie, jak rozwiązać tajemnicę: daremnie się ogląda za punktem wyjścia, szuka planu i związku, pewnego celu, do którego zmierzają losy ludzi i państw. Nie rozumie tego, a nie chce wnijść na wyżyny, z których dopiero widna jest całość. Nie chce widzieć Golgoty, zkąd historya ludzkości wychodzi i dokąd zmierza. W tym czynie bożym, w tym najważniejszym wypadku historycznym schodzą się losy i wypadki ludów i pokoleń; tu dla wszystkich zrozumienie, związek i jedność, tu plan historyi świata przez mądrość boską narysowany ma swoje wyjście i swój koniec. Boga w Chrystusie uwielbić i ludzkość w Chrystusie do chwały Ojca sprowadzić, to jest powołaniem ludzkości i dotąd zmierzają pod kierunkiem opatrzności boskiéj losy ludzi i narodów. Plan ten jednolity historyi świata, te tajemnicze rządy opatrzności poznać i z tem wszystkiem zrozumieć myśl głęboką dramatu historycznego, może tylko badacz głęboko wierzący. Badacz niewierny może w historyi widzieć tylko ślepą jakąś maszynę.

Jak Chrystus Pan obejmuje w sobie powołanie ziemskie narodów, tak też kiedyś zakończy całą historyą; on przyjdzie w końcu dni, sądzić żywych i umarłych i osądzi i odważy wszystkie czyny i dzieła ludzi i narodów, jak czerpali z pełnego źródła jego łaski i jak się w niem uświęcili. On jest, o którym napisano: „Jam jest Alfa i Omega, pierwszy i ostatni, początek i koniec“ (Obj. 22, 13).

Contractus turpis.

I. Układ, którego przedmiot jest moralnie niedozwolony, nazywa się contractus turpis. Nie może on oczywiście ani nakładać obowiązku wykonania podjętéj czynności niemoralnéj, ani nadawać prawa do żądania jéj wykonania.

Pytanie jednak, czy wynagrodzenie, które przyobiecano za spełnienie występku, musi po dokonaniu czy-

nu być wyplacone, i czy można tę zapłatę zatrzymać? Innemi słowy: czy układ jest przynajmniéj po spełnieniu czynu ważny?

W odpowiedzi na to pytanie teologowie aż do dzisiaj bardzo się rozchodzą. Tak n. p. Ballerini odmawia zdaniu, broniącemu nieważności contractus turpis i po dokonaniu występku, wszelkiéj probabilitas; Frassinetti mówi, że jego uzasadnienie zbija „najzupełniéj zdanie przeciwne."

Kwestya to jest ważna w konfesyonale, a w dziełach teologicznych nie znalazła ona dostatecznego uwzględnienia i uzasadnienia; dla tego pragnęlibyśmy, oparci na nowszych w téj mierze studyach, nieco ją wyświecić i wskazać, jaka jest w téj kwestyi sententia communis.

1. Św. Tomasz uczy, że nie ma obowiązku płacenia za spełnienie grzesznego czynu np. za spełnienie fornikacyi itp. grzechy. Rozróżnia on pomiędzy lucrum turpe a lucrum iniquum; turpe nazywa zysk, kiedy czyn, z którego zysk wypłynął — „causa lucri" jest zakazany, — zaś iniquum, kiedy zysk sam jest zakazany. W pierwszym razie, mówi on, może zysk być zatrzymany (In 4 dist. 15 qu. 2 art. 4 qu. 3). Nadto wedle zdania Świętego, powinno wynagrodzenie zaraz po dokonaniu czynu być wypłacone, i to ex justitia. Zdanie to opieramy na jego decyzyi o Judzie, który posłał Tamarze przyobiecaną zapłatę: „Ita Judas mendacium vitavit, fornicationem non vitans: quamvis illud mendacium perniciosum fuisset, *injuriam habens annexam*, si promissum non reddidisset." Durandus jest także tego zdania, co św. Tomasz, przynajmniéj w kwestyi co do obowiązku restytucyi z strony tego, który odbiera, kiedy mówi prawie słowy św. nauczyciela: „Si acquisitio non est illicita secundum se, sed ex causa, propter quam fit, sic dicendum est, quod de tali re licite fieri potest eleemosyna." Turpe lucrum można zużyć na jałmużnę, gdyż stało się ono prawną własnością tego, który je odebrał. Ten powód przytacza wyraźnie św. Bonawentura, który zdanie swoje zgodnie z św. Tomaszem tak uzasadnia: Zapłata przechodzi na własność tego, który odebrał, chociażby ten ją nabył w sposób niemoralny, jeżeli tylko nie zachodziła tutaj niesprawiedliwość a sam zysk nie był zakazany. Aleksander Hales mówi podobnie: „Respondes, quod ex acquisito per meretricium sive fornicationem potest fieri eleemosyna, quia, licet turpiter et malo modo acquiratur, quod sic acquiritur, nihilominus juste possidetur." Cajetan przejmuje zupełnie zdanie św. Tomasza; zapłacenie umówionéj ceny uważa za obowiązek sprawiedliwości i zaprzecza obowiązku restytucyi uskutecznionéj zapłaty. Wyrok, że kapłan ma zobowiązać penitenta, aby zysk niedo-

zwolny obrócił na dobre cele, objaśnia Angelus, że tę pokutę można tylko doradzić, a nie można do niéj zobowięzywać, bo prawo przyrodzone pozwala zatrzymać. „Et ideo oportet intelligatur, ut sacerdos debet ei injungere, ut restituat pauperibus, et quidem non tamen de necessitate.“ De Lugo mówi, iż to zdanie, że jedna strona ma obowiązek wypłacenia przyobiecanéj nagrody, a druga ma prawo jéj zatrzymania, jest sententia communis. Po jego stronie stoją starsi autorowie, znani po części z rygoryzmu, jak: Salmanticenses, Suarez, Laymann, Sanchez, Molina, Antonin itd. Z nowszych stoją przy tem zdaniu Ballerini, Lehmkuhl, Schiffini itd.

Benedykt XIV uważa contractus turpis za ważny, jeżeli przyrzeczone wynagrodzenie odpowiada mozołowi, jaki sprawia spełnienie umówionéj czynności; a za nieważny, jeżeli wynagrodzenie przewyższa o wiele „valorem operis materialis.“

Navarrus i Medina uważają taki układ za nieważny i nie przypisują mu żadnéj wagi, ale są zdania, że lucrum turpe można uważać za dar i dla tego można go z spokojnem sumieniem zatrzymać. Prócz tego pozwala pierwszy prosić o wypłatę wynagrodzenia jako jałmużny, drugi uważa wypłatę przyobiecanego wynagrodzenia po spełnieniu grzechu za obowiązek propter meram fidelitatem proximo servandam. Pomiędzy nowszymi teologami X. Schwane, prof. monasterski oświadcza się za zdaniem Mediny.

Autorowie aż dotąd przytoczeni nic nie mówią o sententia negans w téj materyi; uważają więc ją oczywiście za nienadającą się do obrony; albo jeżeli ją wspominają, to ją odrzucają.

Św. Alfons jest zdania, że tylko co do meretricium jest pewnem (certum), że wynagrodzenia, kiedy zostało wypłacone, zwracać nie potrzeba; zdanie broniące ważności układu, o jakibądź tu chodzi występek, uważa on za sententia communis, ale przypisuje mu tylko powagę sententiae probabilioris; chociaż obala powody przeciw niemu przytaczane a nawet ważność kontraktu popiera nowym powodem. Jednakże sentencyą negans uważa on za probabilis. Święty traktuje kwestyą naszą nie tylko ze względu na prawa pozytywne, lecz i na prawo przyrodzone. Popiera bowiem zdanie swoje dowodem wziętym z prawa przyrodzonego. „*Lex naturalis dictat*, tak pisze, quod cum quis partem suam praestiterit, tenetur alter suam implere, quam licite praestare possit.“ Na udowodnienie probabilitas sentencyi negans powołuje się na Lessyusza, Roncaglię i Adryana, jednakże, co się tyczy kwestyi z stanowiska przyrodzono-prawnego, niesłusznie. Niesłusznie też przytacza św. Alfons Medinę, jako obrońcę sentencyi negans, gdyż Medina podziela zdanie

powszechne, że wynagrodzenie trzeba wypłacić i zwrócić, chociaż nie chce przyznać, aby powszechnie przyjęte uzasadnienie było niezbite. To samo można powiedzieć i o Navarrusie, który przynajmniéj przeczy obowiązkowi restytucyi. Błędnie też przytacza św. Alfons Colleta jako obrońcę sententia negans, gdyż Collet zastanawiał się tylko nad pytaniem, czy meretrices mają obowiązek restytuowania zapłaty, a nie zastanawiał się wcale nad ważnością kontraktu, którego przedmiotem jest inny występek; wcale więc nie zajmował się kwestyą, w któréj go św. Alfons przytacza. Zresztą sententia negans nie uważa on wyraźnie za probabilis, tylko pisze: „Fateor me in secundam (sententiam negantem) *propendere.*" Z autorów, których św. Alfons przytacza, uważa tylko Diana sententia negans za probabilis, a Concina za zdanie jedynie słuszne. Jak Concina, tak zaprzeczają ważności contractus turpis, Amort, Henno, Pontar, Gousset i Frassinetti. Podług Patuzz'ego i Carrièra jest to sententia probabilior, że contractus turpis jest nieważny, z wyjątkiem przypadku, że „materia contractus seu id, quod a contrahentibus intenditur, jest in se bona et aestimabilis."

Jak piszą *Vind. Alphon.* (p. 356), mają Billuart, Cuniliati, Gotti, Dicastellus, Bassaeus, Herincx, Mastrius, Struggl uważać sententia negans za prawdopodobną, jednakże z cytatów przytoczonych we *Vind.* widać jasno, że ci autorowie mówią tylko o ważności cywilno-prawnéj układu; nadto już wyżéj wykazaliśmy, że Billuart, Cuniliati i Gotti uważają, o ile tu chodzi o prawo przyrodzone, kontrakt za ważny. Pomiędzy starszymi teologami bronią niektórzy, jak Dominik Soto, Antoni z Korduby, Medina, Lopez, Corradus, Valentia, Covarruvias i Habert ważności contractus turpis, jeżeli tylko actio turpis nie sprzeciwia się sprawiedliwości albo obowiązkom urzędu. Lugo tak uzasadnia to zdanie: „Quando accipitur saltem ob peccatum contra justitiam, injuste accipitur; sed injusta acceptio obligat ad restitutionem; ergo debet restitui."

Z tego wszystkiego, cośmy aż dotąd powiedzieli, taki przynajmniéj wniosek postawić możemy, że: zewnętrzna probabilitas sentencyi twierdzącéj *(sententia affirmans)* jest tak znaczna, iż o probabilitas zdania przeciwnego prawie ani mówić nie można. Największa liczba autorów, pomiędzy nimi najwięksi teologowie wszystkich czasów i właśnie ci, którzy w kwestyach prawnych za klasycznych uchodzą, są po gruntownem i samodzielnem zbadaniu naszéj kwestyi z całą stanowczością za ważnością contractus turpis po spełnieniu występku, podczas gdy dla

zdania przeczącego (sententia negans) mało tylko imion ze znaczeniem i powagą przytoczyć można. Teologowie broniący sententia negans, są po części rygorystami „auctoris rigidi suffragium autem satis valet, cum indulget, non item, quando damnat“ i po części przytaczają tylko różne zdania bez głębszego uzasadnienia. Tak mianowicie niektórzy nowsi autorowie, którzy nazywają sententia negans prawdopodobną. Przytaczają oni tylko zdanie św. Alfonsa, często jego własnemi słowami, od siebie nic do tego nie dodając. To oczywiście nie nadaje temu zdaniu większego znaczenia. Nadto obrońcy jego prawie bez wyjątku przytaczają te same trzy powody na nieważność kontraktu, że: 1) Contractus turpis jest nieważny ante factum, a więc i post factum; 2) sententia affirmans sprzeciwia się dobru publicznemu, jest wezwaniem do występku; 3) grzech nie może być przedmiotem układu, bo nie zasługuje na wynagrodzenie. Trzy te punkta trzeba nam zbić dla wyjaśnienia prawdy.

II. Nasza teza więc brzmi: Wynagrodzenie oznaczone w contractus turpis powinno ex justitia po dopełnieniu czynu być wypłacone i może, kiedy zostało wypłacone, być zatrzymane; obowiązku restytucyi tu nie ma.

W contractus turpis ma być, jak w każdym innym układzie, prawo własności do rzeczy — tu do ugodzonego wynagrodzenia, — przeniesione. Pytanie teraz, czy, chociaż się stawia warunek moralnie niedozwolony, może prawo własności ważnie być przeniesione? To pytanie zamyka w sobie dwa inne: a) Czy może właściciel ważnie, chociaż niegodziwie rezygnować z własności swojéj? b) Czy może w sposób niedozwolony ważnie własność być nabyta? W odpowiedzi na oba te pytania uzasadnimy naszą tezę:

1. Czy prawo własności może być przeniesione w sposób niedozwolony a mimo to godziwy?

Właściciel ma prawo rozporządzania dowolnie własnością swoją. Oczywiście jest on zobowiązany, uważać przy korzystaniu z swego prawa na zasady, jakie Bóg postawił w prawie moralnem na używanie własności; kto tym zasadom i przepisom się sprzeciwia, ten nadużywa własności i ściąga na siebie za to odpowiedzialność przed Bogiem, Panem najwyższym i właścicielem wszystkich rzeczy. Przez to jednak, że zużył dobra materyalne w sposób niedozwolony, nie stracił on do nich prawa własności. Właściciel zostaje i wtenczas jeszcze prawnym właścicielem, kiedy z własności swojéj zrobił niemoralny użytek. Bóg bowiem nie dał człowiekowi dóbr materyalnych na własność pod tym warunkiem, aby z nich

robił moralny tylko użytek, tak iżby do spełnienia tego warunku było przywiązane samo prawo własności, bo w Gen. 1, 28 czytamy: Crescite... et replete terram et subjicite eam et dominamini piscibus maris et volatilibus coeli et universis animantibus, quae moventur super terram." Bóg nadto pozostawił wykonywanie prawa własności wolnéj woli człowieka. Wolność zaś ludzka zamyka w sobie zdolność wyboru między dobrem a złem. Gdyby tedy człowiek nie miał pozostać prawnym właścicielem przedmiotu, lecz miał utracić prawo własności nad nim, skoroby własność swą zużył w sposób boskiemu prawu się sprzeciwiający, wtenczas byłaby mu odjęta możność wyboru między dobrem a złem w użyciu własności, nie byłby rzeczywiście wolny w użyciu własności. Jak do pojęcia wolności ludzkiéj — in statu viatoris — należy zdolność decyzyi między dobrem a złem, libertas contrarietatis w ściślejszem rozumieniu, tak wymaga tego i pojęcie prawa własności t. j. wolnego prawa rozporządzania rzeczą, że właścicielowi pozostawia się możność użycia własności w sposób niemoralny. Prawo własności przestałoby być prawem, gdyby nie było oddane do wolnego użytku, a więc i do możliwego nadużycia. Dla tego pisze Billuart (tract. de just.) „... dominium ex natura sua tribuat potestatem ad *qualemcunque* usum..." Tu jednak trzeba zrobić pewne ograniczenie: prawo własności jest prawem właściciela, że może rozporządzać własnością z najzupełniejszą wolnością, „nawet z niebezpieczeństwem nadużycia" — ale tylko o ile przez to nie nadweręża się prawa trzeciego do odnośnéj rzeczy, ani prawa publicznego. W pierwszym razie właściciel nie posiada zupełnego prawa rozporządzania własnością swoją i na tem opiera się prawomocność onych leges irritantes, przez które dyspozycya właściciela nad własnością uznaje się za nieważną.

Ponieważ tedy prawny właściciel może w dozwolony sposób zrezygnować z własności swojéj, jeżeli tylko przy tem nie naruszy prawa do rzeczy trzeciéj osoby albo jeżeli pozytywne prawo tego nie znosi, a właściciel mimo niemoralnego zużycia własności zostaje prawnym właścicielem, może tedy i w ostatnim przypadku zrezygnować ważnie z własności, chociaż pozbywa się prawa w sposób niedozwolony.

Przy contractus turpis rezygnuje zawierający kontrakt warunkowo z własności; ta rezygnacya jest niedozwolona, bo przywiązana do niemoralnego warunku. Ponieważ zaś tutaj nie obala się prawa trzeciéj osoby, ani lex irritans tu nie przeszkadza, dla tego grzeszny charakter téj rezygnacyi nie nieuważnia jéj prawnie; dla tego dopełniło się tu ważne warunkowe przeniesienie prawa. Po spełnieniu warunku staje

się ono absolutnem. Jedna zatem strona, po dopełnieniu aktu niedozwolonego, ma obowiązek, prawo, które valide, chociaż illicite drugiéj stronie odstąpiła, oddania wynagrodzenia umówionego.

2. Czy może daléj własność w niedozwolony sposób a jednak ważnie być nabyta?

Św. Tomasz mówi *(Sum. Theol.)*: W sposób niedozwolony nabywa się przedmiot, kiedy albo samo nabycie albo tylko sposób nabycia jest niedozwolony. Nabycie samo w sobie jest niedozwolone, jeżeli nieprawnie się przywłaszcza obcą własność (id illicite ab aliquo acquiritur, quod debetur ei, a quo est acquisitum). W tym przypadku oczywiście nie nabywa się prawa własności do przedmiotu; przeciwnie posiedziciel ma obowiązek restytuowania. Nadto jest nabycie w sobie niedozwolone, jeżeli „tak przekazanie jak przyjęcie przedmiotu jest zakazane“ (in quibus... et datio et acceptio est contra legem (sc. irritantem). I tu nie może być mowy o nabyciu własności: jeżeli przyjęcie przedmiotu jest zakazane, to i jego posiadanie jest zakazane. Sposób nabycia jest niedozwolony, jeżeli „nie nabycie w sobie“ t. j. akt, którym przedmiot bierze się w posiadanie, lecz „akt, z którego wychodzi nabycie, zysk jest niedozwolony“ (est aliquid illicite acquisitum, non quidem quia ipsa acquisitio sit illicita, sed quia id, ex quo acquiritur, est illicitum). „Co się w ten sposób nabywa, może, dodaje św. Tomasz, być zatrzymane; nabyte jest ważnie i stało się prawną własnością nabywcy. Prawo własności bowiem nabywa się ważnie, kiedy prawny właściciel dobrowolnie rezygnuje z własności swojéj na korzyść trzeciego a ten trzeci może przyjąć prawo własności. Jedno i drugie tu zachodzi: gdyby właściciel dobrowolnie nie odstąpił swego prawa, albo gdyby przyjęcie przedmiotu było zakazane, natenczas nie sposób nabycia, lecz nabycie samo byłoby niedozwolone.

Wracając więc do powyższego pytania, odpowiadamy, że własność nabywa się w sposób niedozwolony tylko wtenczas ważnie, jeżeli wyłącznie sposób nabycia jest niedozwolony. I nie można inaczéj odpowiedzieć, gdyż w innym razie trzebaby uwiedzioną zobowiązać do zwrócenia podarunków, któremi ją uwodziciel obdarzył w złym zamiarze; szynkarzowi trzebaby odmówić prawa własności do pieniędzy, które zebrał za wódkę podaną pijakowi; robotnik musiałby restytuować pracodawcy zarobek za pracę podjętą w niedzielę w niedozwolony sposób; a przynajmniéj trzebaby żądać we wszystkich tych przypadkach, aby zysk był obrócony ad pias causas. Bo w każdym razie nie odpowiada tu sposób nabycia prawu moralnemu. Słu-

sznie pisze Costa-Rosetti *(Philos. mor.)*. „Ut Deus non sit invitus ulla ratione etiam quoad modum acquisitionis bonorum, *solum* requiritur *ad injuriam contra Deum excludendam*, non vero *ad proprietatem valide acquirendam.*"

Z téj zasady wynika, że zapłata odebrana na mocy contractus turpis, została ważnie nabyta. Boć tylko sposób nabycia, a nie nabycie w sobie jest niedozwolone. Zaplata nabywa się bez wszelakiéj niesprawiedliwości: jedna strona rezygnuje przecież dobrowolnie z własności: scienti et volenti non fit injuria. I po dopełnionym czynie nie jest oddanie i przyjęcie zapłaty zakazane. Przed spełnieniem występku zakazuje prawo miłości wręczenie zapłaty, bo przez to dałoby się zgorszenie. Po spełnieniu czynu upada ten powód: zgorszenie nie może być już dane; a więc wypłacenie wynagrodzenia po czynie nie może być zakazane. W przyjęciu zapłaty przed czynem wykracza się przeciw siódmemu przykazaniu; warunku postanowionego nie wolno dopełnić, a więc i nie uzyskało się prawa do zapłaty. Jeżeli zaś czynność żądana została dopełniona, natenczas nie ma w przyjęciu zapłaty niesprawiedliwości, gdyż został spełniony warunek, pod którym przyrzekający chciał wypłacić wynagrodzenie. Tak samo nie ma podstawy zarzut, że wręczenie i przyjęcie wynagrodzenia po spełnieniu czynu zamyka w sobie aprobacyą albo upodobanie w występku. De Lugo mówi, że można grzechem się brzydzić i żałować za niego, a mimo to wypłacić wynagrodzenie dla tego, że się chce dotrzymać przyrzeczenia; odbiorca zaś może przyjąć wynagrodzenie, nie żeby mu się grzech, którego się dopuścił, jeszcze podobał, lecz że do przyjęcia wynagrodzenia nie żąda się nowego grzechu. Zresztą pisze Tomasz św.: „Aliquis illicite dat, quia propter rem illicitam dat, *licet ipsa datio non sit illicita;* sicut cum quis dat meretrici propter fornicationem." „Quod mulier meretricium exerceat, turpiter agit et contra legem Dei; sed *in eo, quod accipit, non* injuste agit *nec contra legem.*" Tomasz św. więc nie uważa wyplaty i przyjęcia wynagrodzenia po spełnieniu grzechu za niedozwolone."

Tem wszystkiem udowodniliśmy naszą tezę: że jedna strona po dokonaniu czynu niemoralnego ma obowiązek zapłacić umówione wynagrodzenie, bo w niedozwolony wprawdzie sposób a jednak ważnie zrezygnowała ona z własności swojéj na rzecz drugiéj strony. Druga strona ma po dokonaniu czynu prawo żądania wyplaty wynagrodzenia; valide pozyskała ona jus ad

rem i może dla tego po wypłaceniu wynagrodzenia zatrzymać je jako prawną własność.

Tem udowodniliśmy równocześnie ważności contractus turpis. „Contractus est validus, mówi Lugo, quatenus in eo valide transfertur dominium rei seu jus, quod intenditur dari vel accipi."

3. Ważności układu po spełnieniu występku można bezpośrednio udowodnić w następujący sposób. Dowód na ważność układu jest okolicznością, że z układu wynika dla zawierających go rzeczywiście obowiązek, który oni chcieli przy układzie podjąć. Zobowiązanie z układu ma jedynie podstawę swoją w woli zobowiązujących się. Skoro więc zawierający układ mogą, chcą i jest im wolno się zobowięzywać, są też rzeczywiście zobowiązani do dopełnienia warunków układem objętych. Układ jest ważny. Kontraktem brudnym (contractus turpis) chce tedy zawierający kontrakt pod warunkiem zobowiązać się do wypłacenia wynagrodzenia; prawnie nie ma tu żadnéj przeszkody: może on pozbyć się własności swojéj, bo jest prawnym właścicielem. Ale jemu nie wolno podjąć tego zobowiązania, boby dał przez to zgorszenie. Po dokonaniu czynności niedozwolonéj jest ta przeszkoda zniesiona; wola zawierającego układ, aby się zobowiązać do wypłacenia wynagrodzenia, trwa daléj po czynie i dla tego jest on rzeczywiście zobowiązany do wypłacenia tego, na co się zgodził. — Ugoda stała się ważną z chwilą, w któréj czynność niedozwolona spełniona została. Na udowodnienie więc ważności contractus turpis nie potrzeba odwoływać się na ugodę zawartą między kontrahentami, co już dla tego nie jest dozwolone, bo contractus turpis należy do tak zwanych contractus innominati (do, ut facias; facio, ut des), które z pojęcia swego dopiero przez dokonanie umówionego aktu się uzupełniają.

4. Tem zbija się bez wszystkiego zarzut: „Contractus de re turpi ante operis impletionem sunt nulli: ergo etiam sunt nulli opere impleto" (Henno, de Rest.). Ale czyż dobro publiczne nie wymaga nieważności kontraktu? „Nazywałoby się to oczywiście, mówi Gousset, dodawać zbrodniarzom odwagi do nowéj zbrodni, gdyby im się przyznawało prawo, że mogą żądać wypłaty przyrzeczonego wynagrodzenia." Czyżby jednak nie można przytoczyć tego samego powodu na ważność układu? Jeżeli to leży w interesie dobra publicznego, aby w żaden sposób nie ośmielać do zbrodni, czy może to dobro publiczne mniéj się tego domaga, aby odstraszać, o ile można, uwodziciela? Jeżeli contractus turpis jest nieważny, natenczas bez

wątpienia ludzie niesumienni znajdą w tem większą zachętę do dopięcia obietnicami niemoralnych swych zamiarów; nie mają przecież obowiązku, dotrzymać słowa swego. Ta świadomość, że muszą spełnić zobowiązanie swoje, wstrzyma ich z pewnością prędzéj w ich złych zamiarach.

Prócz względu na dobro publiczne, przytacza Carrière następujący powód na nieważność układu: ... „theologi rejiciunt obligationem ante eventum, quia esset incitamentum ad crimen: atqui longe majus erit, si existat post eventum... si non existat nisi postea, timebit (malefactor), ne promissio revocetur, praeceps in crimen ruit, ut promissorem irrescindibiliter obliget.“ Konkluzya ta nie jest słuszna. Bo nie tyle okoliczność, że kontrakt po spełnieniu niedozwolonéj czynności jest ważny, ile raczéj obawa, że jedna strona mogłaby zmienić wolą swoję i odwołać obietnicę, powoduje drugą stronę do przyspieszenia spełnienia występku. Mybyśmy nawet chcieli twierdzić, że sententia negans może mieć skutek, którego się Carrière obawia z sententia affirmans. Jeżeli ktoś przyrzeka wynagrodzenie, chociaż wie, że późniéj rzeczywiście jest zobowiązany do jego spłaty, to już dla téj okoliczności można przyjąć, że tu chodzi o obietnicę poważną; nadto, że przyrzekający tak długo ma obowiązek dla drugiéj strony, dopóki obietnicy téj swojéj nie odwoła. Jeżeli zaś ktoś daje przyrzeczenie, którego spełnić nie ma obowiązku, natenczas głównie chwilowe usposobienie przyrzekającego daje miarę powagi przyrzeczenia. W którym więc przypadku przyspieszy druga strona wykonanie czynu niedozwolonego? Zapewne w drugim, gdyż musi się spieszyć, aby wyzyskać dobre usposobienie przyrzekającego. Zresztą powody przemawiające zarówno za jednem i drugiem zdaniem, nie mogą tu być miarodawcze, gdzie chodzi o decyzyą, które zdanie jest prawdziwe. Carrière stawia na rozwiązanie naszéj kwestyi następującą zasadę: „Si... obligatio aliquo principio cohonestari possit, licet per accidens possit esse incitamentum ad peccatum, non ideo est rejicienda, quia tunc concipitur, quomodo approbetur a Deo, eo quod bonus effectus exinde exortus saltem compenset malum.“ Z téj zasady wyciąga tedy wniosek, że contractus turpis tylko wtenczas jest ważny, kiedy jego przedmiot w sobie jest moralnie dobry i kiedy można go oszacować. Jako przykład podaje niedozwoloną pracę w niedzielę: „si promissa fuerit merces operanti serviliter die festo. Tunc enim non deest materia: non minus enim aestimabilis est v. g. vestis confecta die dominica quam die feriali? Słusznie! Ale czyż mozół i niebezpieczeństwo, na jakie się morderca naraża przy dokonaniu zbrodni, jest może mniéj pretio aestimabilis, aniżeli mozoły, których wymaga grze-

szna praca w niedzielę? Jeżeli można oszacować dozwolone usługi, czemużby nie miało być możliwem oszacować i niedozwolone? „Adest, mówi on daléj, obligationis scopus rationabilis, nempe ut servetur aequalitas: ergo potest a Deo approbari, licet *indirecte* excitet ad crimen.“ Tego oczywiście nie możemy pojąć, czemu krawiec skłaniający czeladnika do zakazanéj pracy w niedzielę, tylko indirecte do grzechu nakłania, zaś ów pan najmujący mordercę directe grzech sprowadza: obadwaj tym samym środkiem: widokami wynagrodzenia, nakłaniają do przestąpienia prawa boskiego. Jeżeli my zaś zauważymy, że żądanie sprawiedliwości, aby aequalitas była uwzględniona, jest przyczyną obowiązku wypłacenia potem wynagrodzenia: to ma uwodziciel obowiązek, wyrównać mozół, niebezpieczeństwo, utratę czci i dobrego imienia odpowiedniem wynagrodzeniem. Téj konsekwencyi nie chce Carrière uznać: „Labor, pericula etc. quae non deducunt ad aliquid utile, nullius sunt pretii.“

Tem dotknęliśmy trzeciego zarzutu, który ma obalić ważność contractus turpis: „Grzech nie zasługuje na wynagrodzenie; dla tego contractus turpis jest nieważny. Bo każdy układ, którego przedmiot jest „pretio non aestimabilis“, t. j. nie da się oszacować, nie ma żadnego znaczenia.“

My rozróżniamy pomiędzy wirtualną a formalną zamianą. Zamiana jest formalna, „jeżeli dobra z dwóch stron udzielone przechodzą w posiadłość innéj strony“ (Costa-Rosetti); przy zamianie formalnéj zmieniają dwie rzeczy właściciela, n. p. książkę oddaje się za pieniądze. Jeżeli tedy contractus turpis zawiera w sobie formalną zamianę, natenczas zarzut powyższy nie ma tu celu; rzecz, którą się oddaje w sposób niedozwolony, można ocenić; zapłatę trzeba oznaczyć podług reguł normujących sprawiedliwą cenę. — Zamiana wirtualna zachodzi, „jeżeli dobra obu stron albo dobro jednéj strony pozostaje własnością właściciela, a tylko korzyść, która jest wynikiem z dobra, przechodzi na drugą stronę jako zapłata.“ (Costa-Rosetti) W i r t u a l n i e mogą być zamienione n i e t y l k o d o b r a r z e c z o w e, l e c z i d o b r a o s o b i s t e, jak zdrowie, sława itd. Bo „i o n e mogą tym przynieść korzyść, z którymi ich właściciel obcuje i mogą przynieść wynagrodzenie.“ Jeżeli tedy przedmiotem contractus turpis jest czynność niemoralna, natenczas może oczywiście być tylko mowa o zamianie wirtualnéj: jedna strona oddaje zdrowie, cześć, spokój, bezpieczeństwo, albo przynajmniéj naraża je na niebezpieczeństwo i to może ona sobie oszacować rozumnie. J e ż e l i z a ś p r z e d m i o t u k ł a d u m o ż e i ś ć n a z a m i a n ę, n a t e n c z a s z j e g o s t r o n y n i e s t o i n i c n a z a w a d z i e w a ż n o ś c i u k ł a d u.

Pojęcie wirtualnéj zamiany wymaga tego oczywiście, aby „korzyść przeszła na innego za zapłatę.“ Ależ czynność niemoralna może drugiéj stronie przynieść korzyści. Materyalnéj korzyści oczywiście częściéj ona nie przyniesie, ale jako korzyść można uważać nie tylko bonum utile, lecz i bonum delectabile, które musi być połączone z zamianą wirtualną. „Res illicita, piszą Salmaticenses (j. w.), est pretio aestimabilis... *ratione voluptatis et delectationis ejus, qui rem curavit.*“ Jakżeby bowiem w innym razie chciano udowodnić, że artyści, dający koncert, przedstawienie sceniczne itd. są prawnymi właścicielami swego zysku: oni wszyscy sprawiają tylko przyjemność, przyczyniają się do zabawy słuchaczy. — W naszéj kwestyi chodzi o grzeszne zabawy. Grzeszność czynności, peccatum qua tale, nie jest przedmiotem układu; moralności czynu nie wystawia się na sprzedaż, ale zapłaty można żądać za czynność, o ile ona drugiéj stronie jest pożyteczna, przyjemna i pożądana („grata“ de Lugo). Uwagę, że moralności od czynu samego odłączyć nie można, zbija Ballerini, mówiąc: „Si quidem vendi non potest opus per se vendibile, quia.... indivisibiliter conjungitur invendibili, forte videbitur, ne opus quidem recte factum vendi licite posse, ne scilicet vendatur ejus moralitas; neque enim magis vendibilis videtur bona moralitas, quam moralitas mala.“

Św. Alfons jest zdania, że ta okoliczność, iż czynność niedozwolona stronie interesowanéj może przynieść korzyść materyalną albo sprawić przyjemność, nie jest dostatecznem poparciem, żeby była zapłaty warta. Bo „podług powszechnego zdania teologów, rzecz nie zasługuje na zapłatę, która przynosi tylko korzyści kupującemu, ale któréj sprzedaż sprzedającemu nie przynosi incommodum.“ My nie potrzebujemy tutaj zresztą zasadniczo bliżéj uzasadniać tego zdania, bo każda niedozwolona czynność jest z mozołem, niebezpieczeństwem lub szkodą połączona. Każdy mozół zaś, który się podejmuje na żądanie drugiego, zasługuje na wynagrodzenie, chociażby i nie było obowiązku wynagrodzenia. Mówi nadto św. Tomasz, że ktoś może rzecz drożéj sprzedać, aniżeli ją kupił „ze względu na niebezpieczeństwo, na które się naraża przy jéj przeniesieniu z jednego miejsca na drugie.“ Czyżby tedy miał ten, który przy spełnianiu niedozwolonéj czynności w interesie trzeciéj osoby naraża się na niebezpieczeństwo, mniéj być uprawniony do żądania wynagrodzenia? Ostatecznie jedna strona traci cześć przy spełnieniu występku, a przynajmniéj naraża się na niebezpieczeństwo utraty dobrego imienia i ze względu na to ma prawo do wynagrodzenia. „Ad justitiam et valorem contractus

sufficit contra passum, mówi de Lugo, vel quod venditor se privet aliquo bono pro illo pretio, quod bonum poterat sine venditoris injustitia retinere: ergo sive licite sive illicite se privet, semper tamen patitur in gratiam venditoris damnum aliquod pretio dignum, quod pati non debebat.“ Te słowa znajdują poparcie w nauce św. Tomasza, że „można sprzedać szkodę, którą się ponosi na korzyść drugiego“ i w przekonaniu powszechnem, że każdy ma prawo żądać wynagrodzenia za szkodę, jakąbądź jest ona, na którą się naraża na korzyść trzeciego na jego żądanie. Nie można też tego powiedzieć, że sława, zdrowie, życie i wolność są osobistemi dobrami, których utrata, że należą do wyższego, istotnie innego porządku, pieniędzmi nie da się wyrównać. Wielkość zaś usługi nie mierzy się jéj pożytecznością, lecz trudnością. A usługa jest trudna dla niekorzyści, które za sobą pociąga. Słusznie więc jest zupełnie, jeżeli za czynność spełnioną na życzenie drugiego, uwzględni się szkoda na honorze itd. — Wysokość wynagrodzenia oznacza się t y l k o za zobopólnem porozumieniem. „Res, quae certum pretium non habent nec ad vitam sunt necessariae, sed voluptatis causa quaeruntur, *arbitrio* venditoris aestimari possunt.

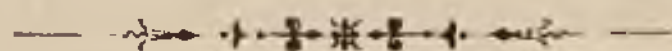
Sententia affirmans zresztą została przyjęta przez św. Penitencyaryą i S. Rota Romana. Ostatnia odpowiedziała na postawione jéj pytanie: „Quoties ineundi conjugii promissio ex parte viri praecessit, tunc siquidem, quemadmodum mulier ex parte sua tradendo corpus suum *contractum* implevit et perfecit, *ita* vir ab *illo* resilire non potest, sed praecisam obligationem habet polliciti matrimonii servare fidem.“ Penitencyarya wydała 23 kwietnia 1822 taki dekret: „Mulier poenitens *non cogenda*, sed *hortanda* est, ut pretium meretricii.... eroget in pios usus.“

Oba te wyroki odpowiadają nauce powszechnéj starszych teologów. Św. Alfons pyta się: „Ad quid tenetur deflorator, si matrimonium vere aut ficte promittit?“ i odpowiada: „Sententia *communis omnino tenenda* docet, ipsum obligari ad matrimonium.“ „Quoad meretrices, pisze on, *commune et certum est* inter DD. quod possint retinere pretium meretricii praestiti.“ Jeżeli zaś nie ulega wątpliwości, że contractus turpis, którego przedmiotem jest peccatum luxuriae, jest ważny, czemużby tedy kontrakt nie miał być ważny, gdy inny grzech jest przedmiotem układu? Prawo pozytywne podaje w wyroku swoim, odnoszącym się do meretricium, powód, który osłania każdy inny występek: „Sed quod meretrici datur, repeti non potest, quia licet turpiter faciat, quod sit meretrix, non tamen turpiter accipit, cum sit meretrix“ De Lugo mówi słusznie: „Probari potest (ważność contractus turpis) de iis, quae

de turpi lucro meretricii dicta sunt: *eadem enim est ratio de aliis peccatis.*"

III. I prawo cywilne postawiło zasady swoje co do contractus turpis. Jeżeli prawo cywilne uważa układ wyraźnie za nieważny, natenczas pozostaje on nieważnym i po spełnieniu grzechu; jeżeli zaś prawo przyznaje tylko prawo skargi, t. j. prawo wymuszania sądowego wypłaty wynagrodzenia, natenczas ma contractus turpis wszystkie następstwa, jakie mu przypisuje prawo przyrodzone. Zasady te są jasne, a jednak ich zastósowanie przy objaśnieniu pojedyńczych wyroków prawnych jest trudne. Prawo rzymskie przepisuje wprawdzie: „Ob turpem causam ex stipulatione contra bonos mores interposita *denegandas esse actiones*, — z drugiéj jednak strony podaje ogólne postanowienia, jak n. p. „Pacta, quae contra leges constitutionesque vel contra bonos mores fiunt, *nullam vim* habere, indubitati juris est." Na tych ostatnich orzeczeniach opierali prawnicy jednozgodnie zdanie swoje, że contractus turpis i po spełnieniu czynu jest z stanowiska cywilno-prawnego nieważny. To zdanie uważali starsi teologowie za probabile, wielu jednak z nich uważa to za probabilius, że te postanowienia prawne odejmują tylko prawo skargi.

Pruskie powszechne prawo krajowe nie przyznaje prawa do skargi z contractus turpis (cz. 1 tyt. 16 § 205); przyznaje temu, który dał coś na cel „niedozwolony" albo na cele „sprzeciwiające się przyzwoitości", prawo żądania zwrotu i oddaje to fiskusowi. Ważność kontraktu jest więc przyznana; tylko ten, który odbiera wynagrodzenie, ma obowiązek oddać je fiskusowi, jeżeli sąd się w to wmiesza. W przypadku zaś uwiedzenia z przyrzeczeniem zawarcia małżeństwa żąda tego prawo krajowe (cz. 2 tyt. 1 § 1047), żeby uwodziciel był zmuszony do zawarcia małżeństwa.



Cmentarz katolicki.

W pierwszych trzech wiekach wybierali chrześcianie celem grzebania umarłych miejsca położone po za miastem, stósując się w tem do przepisów prawa rzymskiego, które zakazywało chowania umarłych w obrębie miast. Zakładano takie cmentarze już to w pobliżu drogi publicznéj, kędy ludzie częściéj przechodzić zwykli (ztąd pochodzi niezawodnie początek niektórych nagrobków: „Sta" lub „siste viator et

leg"), już też najchętniéj w bliskości grobów męczenników, gdzie wierni pobożne swe zebrania miewali i Najśw. Ofiarę sprawowano. W czasach prześladowań i późniéj używano do grzebania umarłych katakumb.

Kiedy prześladowania ustały, przeniesiono relikwie męczenników do kościołów i zezwolono ciała umarłych grzebać w bliskości męczenników na miejscu, otaczającem kościół (t. zw. atrium) lub też przy wnijściu do kościoła (porticus). „Piękny to zwyczaj, powiada św. Augustyn, grzebać ciała zmarłych na miejscu, gdzie pamięć ich lepiéj zachowaną być może i gdzie z modlitw, zanoszonych do męczenników, wielki odnoszą pożytek." Podobnie jak kościoły są zbiorowiskiem żyjących wiernych, tak mają być cmentarze miejscem zbornem ciał zmarłych. Aby zaś wierni po śmierci tam spoczywać mogli, gdzie za życia swój duchowny pokarm odbierali i aby członkowie parafii zaraz przy wnijściu do kościoła obowiązek modlitwy za zmarłych braci sobie przypominali: zakładano cmentarze około kościołów. Piękna nazwa „roli bożéj" przypomina, iż Ojciec niebieski jest rólnikiem, oraczem, który ciała zmarłych chrześcian składa jako nasienie w ziemi, by kiedyś w onym wielkim dniu zmartwychwstania do żywota wiecznego powstały, podobnie jak nasienie wśród zimy w ziemię rzucone wiosną do nowego budzi się życia. Cmentarz — to „miejsce spoczynku", gdzie ciała zmarłych odpoczywają w pokoju po walkach i burzach tego żywota; to „miejsce snu", gdzie ciało śpi aż do czasu, w którym Pan życia obudzi je do nowego życia w dniu ostatecznym.

2. Ciała chrześcian mieszczą w sobie nie tylko pierwiastek zmartwychwstania, ale są także świątynią Ducha św. i uświęcają się w wieloraki sposób przez Sakramenta i sakramentalia kościelne. Z tego powodu poświęcano wśród modlitw i kościelnych benedykcyi już w pierwszych czasach chrześciańskich one miejsca, na których ciała wiernych zmarłych chowano. Co do tego trzymali się chrześcianie staréj zasady rzymskiego prawa: „Miejsce, na którem zmarłego chowasz, niech ci będzie świętem." I po dziś dzień trzeba przy zachowywaniu i upiększaniu istniejących lub przy zakładaniu nowych cmentarzy baczyć na słowa Apostoła: „A wszystko niech się dzieje uczciwie i wedle porządku" (I Kor. 14, 40). Zakładając nowy cmentarz, trzeba nasamprzód postarać się o to, by każdego czasu i przy każdéj zmianie powietrza na cmentarz zajść można, by droga doń wiodąca miała potrzebną szerokość i korzystną niwelacyą, i o ile możności szła w prostym kierunku. Cel cmentarza wymaga daléj takiego położenia miejsca, na któremby kościelne obrzędy grzebania w stósowny odbywać się mogły sposób. Oprócz tego należy także zważać na sanitarno-policyjne przepisy. Wymagają

one n. p. by cmentarze znajdowaly się po za miastem lub wsią i to z powodu rzekomego niebezpieczeństwa, grożącego zdrowiu i życiu mieszkańców od wyziewów i miazmów, jakie z grobów wydobywać się mają. Przepisów tych sanitarnych naukowo uzasadnić jednak nie można. Przeciwnie nawet krematysta Dr. A. Baginsky, Dr. A. Wernher, Dr. Petri i zwołany do Berlina w r. 1890 kongres lekarzy zgodni są w tem, że cmentarzy nie można wcale uważać za źródło epidemicznych chorób i że nie można przytoczyć żadnego przypadku, w którymby jakaś choroba z powodu infekcyi z trupów powstać miała. Zresztą powszechne prawo krajowe (cz. II tyt. 11 § 184) zabrania grzebania umarłych jedynie w miastach gęściéj zamieszkałych i dla tego po wsiach ile możności starać się musim o zachowanie cmentarzy przy kościołach.

3. Następnie obszar cmentarza powinien odpowiadać potrzebie parafii, a wówczas nie będzie potrzeba skopywać starszych grobów, by w nich inne ciała pomieścić. Przypuszczają zwykle, że zupełne, całkowite zgnicie cial w niskich mokrych gruntach lub w ziemiach z pokładami torfu i czystéj garncarskiéj gliny następuje dopiero w 25—30 latach, w gliniastych po 20, w piaszczystych zaś już po 10 latach. Jednakowoż nie można czasu, w którym całkowite zniszczenie nastąpi tak dokładnie oznaczyć, ponieważ wiek umarłych, sposób ich życia na ziemi, zatrudnienie, narodowość, wpływy klimatu różnie oddziaływają. Czas, w którym starych grobów znowu używać będzie można, trzeba w każdym pojedyńczym przypadku według ogólnego doświadczenia oznaczyć. — Wielkość obszaru cmentarza musi się stósować do liczby grobów, potrzebnych na jeden peryod, w którym zupełna zgnilizna następuje. Normalna liczba przypadków śmierci wynosi według statystycznych obliczeń $3—3^1/_2\%$ ludności, jeżeli większa śmiertelność wskutek zaraźliwych chorób nie zajdzie, z którą także liczyć się trzeba. Gdy pomnożymy liczbę oczekiwanych rocznie wypadków śmierci z liczbą, oznaczającą obszar każdego grobu, obliczyć zdołamy obszar, potrzebny na jeden rok. Cały cmentarz musi tyle kawałków, potrzebnych na jeden rok, zawierać, ile lat potrzeba, by ciała zupełnie zgniły. Gdyby więc objętość grobu wynosiła 3—4 □ metrów, liczba wypadków śmierci n. p. 30 rocznie, natenczas obszar całego cmentarza przy 30letnim peryodzie zgnicia wynosiłby: 3 resp. $4 \times 30 \times 30 = 3600$ □ metrów, czyli 60 m. długi i tyleż szeroki. Do tego trzeba jeszcze doliczyć $^1/_8$ obszaru na ganki. W każdym razie trzeba przy zakładaniu cmentarza wybrać takie miejsce, iżby je w danym razie stósownie rozprzestrzenić można.

4. Zaleca się samo przez się, by zachowano pewien porządek przy

kopaniu grobów i zużywaniu ziemi cmentarnéj. Trzeba pilnie baczyć na to, by cmentarz podzielono na regularne części, by główne i poboczne ganki tak założono, iżby można dojść do każdego grobu z osobna; groby powinny być także w takiem od siebie oddaleniu, iżby pomiędzy niemi przejść można. Groby dla dorosłych i dla dzieci winne być odosobnione; a dla niechrzconych dzieci, samobójców, gorszycieli itd. trzeba osobne, nie poświęcone miejsce oznaczyć.

Głębokość grobów zależy od właściwości ziemi; na gruntach piaszczystych, żwirowatych mogą być groby mniéj głębokie. Różne rejencye nie zgadzają się w przepisach co do głębokości grobów; wymagają one od $3^1/_2$ stóp głębokości (dla dzieci) aż do 7 stóp (dla dorosłych). W każdym razie wystarcza głębokość dwóch metrów zupełnie, a jeżeli w téj głębokości napotka się już na wodę, natenczas miejsce to jest niestósownem.

5. W środku cmentarza lub też w innem stósownem miejscu powinien stać wielki krzyż, najlepiéj zwrócony ku zachodowi, by spoczywający w grobach na wschód spoglądali, na Tego, który ze wschodu przychodzi i jest światłem wszystkich. Piękny to zwyczaj, podobnie jak przy budowie kościołów. Na cmentarzach, oddalonych od kościoła parafialnego, byłaby bardzo na miejscu kapliczka, w którejby wierni mogli się pomodlić za spokój zmarłych.

Przedewszystkiem zaś winien być cmentarz dostatecznie osłonionym przeciw wszelkim zewnętrznym uszkodzeniom, spowodowanym n. p. przez bydło itp. Oczywiście najpewniejszem i najtrwalszem ogrodzeniem jest mur. Patrząc nań odnosimy najbardziéj wrażenie prawdziwego spokoju, jakiego naszym zmarłym życzymy. Mniéj odpowiadają pojęciu cmentarze, jako miejsca pokoju, snu, w nowszych czasach wystawiane pyszne żelazne kraty, przez co cmentarz staje się niejako publicznym ogrodem, wystawionym na widok przechodniów. Razi to bardzo pobożne uczucia chrześcian, chowających tamże swoich ukochanych zmarłych. Gdzie dla braku funduszów muru wystawić nie można, osięgnie się ten sam cel przez postawienie szczelnie zamkniętego płotu i zasadzenie krzaków. Wnijście winno być zaopatrzone w silną, zamkniętą bramę, obok któréj sama się zamykająca furtka parafianom ciągłe odwiedzanie grobów każdego czasu umożebni.

6. Już w najdawniejszych czasach zważał pobożny duch chrześcian na godne przystrojenie cmentarzy. Słuszny to obowiązek, wskazany przez Pismo św., które nam opowiada o pochwałach, jakiemi Chrystus Pan obdarzył Maryą za namaszczenie Go kosztownym olejkiem — „uprzedziła pomazać mu ciało na pogrzeb.“ Ten obowiązek wskazują

nam także katakumby, w których pierwsi chrześcianie chowali ciała zmarłych — wszędzie tam widzisz ład i porządek, i prostą a piękną ornamentykę.

Najprostszym ale zarazem i najgodniejszym i najwymowniejszym nagrobkiem chrześciańskim jest bezwarunkowo krzyż, jako godło wiary tych, którzy w wierze w Ukrzyżowanego pomarli. Nie znajdujemy wprawdzie w pierwszych trzech wiekach znaku krzyża na grobach w katakumbach, a w danym razie jedynie w niewyraźnéj formie, ale okoliczność tę należy przypisać obawie przed poganami, którzyby znak zbawienia sprofanować mogli. W trzecim zaś wieku używano na nagrobkach znaku krzyża w połączeniu z monogramem Chrystusa, celem zwiastowania wiernym zmarłym nadziei i spokoju. Nie masz grobu, na którymby on „znak boży", on „znak Chrystusa" nie jaśniał. Ztąd i po dziś dzień widać często na cmentarzach chrześciańskich krzyż jako pomnik grobowy; trzebaby tylko na to zważać, by krzyże te były dobrze zrobione, i godności znaku zbawienia odpowiadały. Jeżeli jeden krzyż wygląda zupełnie tak samo jak drugi, natenczas jest to zbyt monotonnem. Krzyże te mogą być wyrabiane z kamienia, żelaza lub drzewa: trzeba tylko przypilnować, aby fabrykanci według rozmaitych dobrych wzorów i nie bez wszelkiego stylu je wyrabiali. Duszpasterze winni nie zezwalać na postawianie niestósownych i niegustownych krzyży, a już istniejące przezornie usuwać.

Szczególniejszą uwagę trzeba także zwrócić na wizerunki Ukrzyżowanego, umieszczane zwykle na krzyżach grobowych. Źle i fałszywie modelowane nie przyczyniają się bynajmniéj do podniesienia nabożeństwa, a w takim razie korzystniéj stawiać krzyże bez owych wizerunków. Natomiast byłoby lepiéj zaopatrzyć krzyże a mianowicie kamienie na grobach w krótkie proste i pięknie drukowane napisy i symbole zmartwychwstania: Wskrzeszenie Łazarza, Uzdrowienie ślepego i t. d. Widzi się to u nas jeszcze bardzo mało, a przecież najprostszy to sposób, zapobieżenia wszelkiéj monotonności na naszych cmentarzach. Obrazy i rzeźby w kościołach naszych mają na celu uprzytomnianie wiernym wyższych prawd wiary; prostaczkom mają one zarazem zastąpić książkę. Czemużby krzyże i pomniki na grobach nie miały służyć temu samemu celowi?

7. Otaczanie grobu drewnianemi lub żelaznemi kratkami, nie powinno o ile możności wcale zachodzić; tak samo obijanie grobów drzewem, kamieniem lub obkładanie darniną. Z praktycznych względów byłby odpowiedniejszym mało wypukły kamień, pokrywający cały grób. — Chwalebny to zwyczaj, jeżeli wierni groby swych zmarłych kwia-

tami obsadzają, ale nie zgadza się to wcale z pojęciami Kościoła, jeżeli cały cmentarz zamieniony w piękny ogród. „Ut in horti modum componatur, non toleretur. Loci non est, oculis vanam aliquam vitae viventis speciem obtendere, sed mentem erigere ad Regem, cui omnia vivunt" (Conc. prov. Viennense). Najlepiéj obsadzić grób zwyczajnym bluszczem lub stósownym gatunkiem trawy, do tego kilka mniejszych kwiatków, a będzie to najgustowniejszą dekoracyą grobów. Krzyż na grobie przystroi się jeszcze piękniéj przez wsadzenie brzozy lub świerku w zamian za używane w południowych krajach cyprysy, staro-pogańskie drzewa grobowe.

Co się tyczy symbolów i napisów na nagrobkach, to najlepszą wskazówkę dają nam groby pierwszych chrześcian. W klasycznéj swéj prostocie są one naśladowania godne: Gałązka palmowa, gołąb z różczką oliwną, jako znak wybawienia z potopu zepsucia, *A* i *Ω* w połączeniu z znakiem krzyża, jako przypomnienie „początku i końca wiary naszéj", baranek, jeleń dążący do źródła wody, lampa paląca, świecznik, niosący światło życia w nocy śmierci, kotwicę, obraz nadziei, pasterz dobry z owieczką na ramionach, ryba, symbol Chrystusa itd. Urozmaicenie tu wielkie.

Tak samo najpiękniejsze i najprostsze napisy są zachowane w katakumbach rzymskich na grobach pierwszych chrześcian: „Żyj w Chrystusie", „Tu spoczywa w Bogu", „Tu śpi w spokoju", „Tu czeka na chwalebne zmartwychwstanie N", „W świetle spoczywa...." „Wiekuiste światło Tobie, Timoteo, w Chrystusie", „Duch Twój został przyjętym do światłości", „W pokoju spoczywa Laurencya, bo wierzyła w zmartwychwstanie", „Turdus śpi", „Januarius jeszcze zupełnie niewinny, w pokoju", „Nie smuć się, dziecko moje, śmierć nie jest wieczną" (cf. Kuhn, *Die Denkmale des christlichen Rom* str. 105). Albo też wybiera się stósowne miejsce z Pisma św.

8. Cmentarze jako res sacrae et religiosae wyjęte są z pod publicznego użytku i stoją pod opieką prawa karnego (Prawo karne § 137: „Kto niepowołany... niszczy groby lub uszkadza lub je bezcześci, podpada karze więzienia od 1 miesiąca do 2 lat"). Poważny i święty cel cmentarzy nie zgadza się z zużytkowaniem tychże do świeckich spraw. Ruch publiczny codziennego życia ma się trzymać zdala od miejsca, poświęconego i przeznaczonego na wieczny spoczynek zmarłych. Nie wolno więc na cmentarzu albo tuż przy cmentarzu odbywać żadnych zebrań, zabaw, demonstracyi itp.; nie wolno także wytykać przez cmentarz publicznéj drogi itd. Jeżeli tuż obok są mieszkania księży lub

innych osób, którzy przez cmentarz przechodzić muszą, powinni w każdym razie baczyć na to, by godność świętego miejsca nie ucierpiała.

Na koniec jest to obowiązkiem każdego duszpasterza, by od czasu do czasu o stanie swego cmentarza sam się naocznie przekonał i zobaczył, czy kopacz wszystko w należytym utrzymuje porządku. Nie zawadzi też czasem z ambony parafian swych zachęcić do pielęgnowania grobów, a słowa takie z pewnością bez skutku nie przebrzmią.

9. Nie od rzeczy będzie wspomnieć także o formalnościach, jakie przestrzegać należy przy założeniu nowego lub też rozprzestrzenieniu starego cmentarza. Jak do wszelkich spraw, dotyczących własności kościoła, potrzebne są uchwały obu korporacyi kościelnych Dozoru i Rady parafialnéj. W uchwałach należy przeznaczony na cmentarz kawał ziemi ściśle opisać. Ten nowo projektowany cmentarz musi poprzednio zrewidować fizyk powiatowy i wystawić świadectwo, że ze sanitarnych względów nie stoi założeniu cmentarza w tem miejscu nic na przeszkodzie. To świadectwo wraz z uchwalami korporacyi kościelnych i kurrendami a w razie nabycia gruntu od osoby trzeciéj także z wyciągiem katastrowym (Auszug aus den vorläufigen Fortschreibungsverhandlungen), rysunkiem wykazującym położenie gruntu, mianowicie odległości od zabudowań najbliższych i z odpisem hypoteki (Abschrift des Grundbuchblattes) przesyła się król. Rejencyi celem uzykania resp. wyjednania ministeryalnego zezwolenia. Rozumie się, że poprzednio u Patrona i władzy duchownéj o zezwolenie postarać się należy. Gdy to wszystko się skończy i władze odnośne pozwolenie swe udzielą, należy cmentarz nowy poświęcić, o władzę zaś do poświęcenia należy postarać się u swéj władzy duchownéj. Sposób tego poświęcenia przepisany jest w Rytuale. *Przegląd* nasz podał też w jednym z dawniejszych roczników ten sposób, objaśniając jego znaczenie.

Sprawy polityczno-kościelne.

Ostatnie wyroki papiezkie o stósunku Kościoła do państw i katolików do rządów każdoczesnych.

W lutym bież. roku wydał Papież Leon XIII encyklikę do Arcybiskupów, Biskupów, duchowieństwa i wszystkich katolików francuzkich, w któréj z powagą nieomylną apostolskiego urzędu stawia zasady kościelne w dotychczas spornéj a ważnéj kwestyi polityczno-kościelnéj:

czy i o ile katolicy mają szanować i słuchać każdoczasowego rządu w państwie, czy wolno im sprzeciwiać się tym rządom i robić rewolucye, aby odpowiednią i pożądaną dla siebie formę rządu utworzyć. Encyklika ta wywołała wielkie niezadowolenie pomiędzy monarchistami francuzkimi, którzyby rządy republikańskie jak najprędzéj wywrócone widzieli, a na tronie francuzkim Burbonów. Z powodu tego wszczęła się zacięta dyskusya po dziennikach: czy Papież ma prawo wtrącać się do polityki? Monarchiści zaręczają uroczyście, że się poddają jak najzupełniéj wszystkiemu, co w zakres wiary wchodzi, przyrzekają bronić z całą siłą i energią wszelkie interesa religijne i sądzą, że to czynią najskuteczniéj, gdy zwalczają rząd, który jest twórcą praw bezbożnych. Lecz przyjąć republikę — choćby na rozkaz Papieża — nigdy! Papież jako naczelnik Kościoła nie powinien zajmować się polityką; jego urząd jako najwyższego Pasterza daje mu tylko prawo rozkazywania w rzeczach dotyczących religii. Jest on nieomylnym tylko w rzeczach wiary, a nie w kwestyach faktów, postępowania, jakiego się trzymać w sprawach politycznych, w kwestyach osobistych osądzeń, stósowności, pożytku doczesnego, co wszystko stanowi domenę polityki. Jeśli Papież nie ma władzy ni nieomylności w materyach politycznych, nie potrzeba przyjmować jego kierownictwa, choćby nawet przybrało się w formę rozkazu. Te i tym podobne elukubracye monarchistów zaciekłych czytać było można często po dziennikach. Czy te teorye są uzasadnione i prawdziwe? Sprawa ta wymaga wyjaśnienia, a że stoi dziś na czele dyskusyi w kwestyach polityczno-kościelnych, uważamy za stósowne w piśmie naszem kilka o tych kwestyach, dotyczących stósunku Kościoła i katolików z państwami i stanowiska Papieża w obec spraw politycznych, podać artykułów.

Rozpoczynamy dziś od streszczenia encykliki, która dyskusyą wywołała, od objaśnienia i udowodnienia prawdziwości zasad w niéj przez Papieża wypowiedzianych. Encyklika rozpada się na trzy części. W pierwszéj Leon XIII przypomina, że dla wszystkich narodów a specyalnie dla Francuzów, którzy otrzymali wielkość i pomyślność, idee i interesa religijne powinny zajmować pierwsze naczelne miejsce, a ztąd najgłówniejszem ich staraniem być powinno zapewnić krajowi zachowanie religii. Niech ich w téj trosce nie powstrzymuje oszczerstwo, że Kościół chce panować nad państwem: ten sam zarzut czyniono już Chrystusowi Panu.

W drugiéj części traktuje Leon XIII *ex professo* kwestyą, która tak roznamiętniała katolików franc. w ostatnich czasach, kwestyą przyjęcia republiki. Owóż rozwiązanie papiezkie:

1. Ze stanowiska spekulatywnego i abstrakcyjnego wszelka forma rządu może być dobra; Kościół nie potępia żadnéj; nic nie przeszkadza jednak katolikom przekładać jednę formę rządu nad drugą albo jako lepszą samą w sobie, albo jako więcéj odpowiednią do charakteru i obyczajów narodu.

2. Lecz in concreto i z praktycznego stanowiska każdy ma obowiązek przyjąć rząd istniejący, przeciw któremu nauka Kościoła nie dozwala na rewolucyą i bunt. Lecz to przyłączenie się do rządu nie pociąga wcale za sobą przyjęcia praw wrogich religii i Bogu; przeciwnie należy je potępiać i zwalczać. Papież tu czyni i stanowi różnicę tak ważną pomiędzy władzami ustanowionemi, które szanować i słuchać należy a prawodawstwem, które ulepszać trzeba, jeśli jest złe. Z tego wynika, że katolicy francuzcy wszelkich sposobów używać powinni, jakie im podaje konstytucya, aby zreformować prawa bezbożne.

W trzeciéj części zaleca Leon XIII katolikom: 1) nie prowokować żadnych scysyi co do konkordatu i pozostawić Stolicy św. troskę czuwania nad tem; 2) nie popierać zamiarów i dążności rozdziału Kościoła od państwa. Odpowiada także na argumenta wielu katolików, którzy ze względu na złą wiarę, z jaką sekciarze zastósowują konkordat, i na ucisk, jakiego Kościół doznaje od państwa, sądzą, że byłoby lepiéj wyrzec się konkordatu i pracować nad rozdziałem Kościoła od państwa.

Na końcu wyraża Papież nadzieję, że objaśnienie, jakie dał o dyskutowanych punktach, przyczyni się do uspokojenia katolików i połączy ich wszystkich „w celu podtrzymywania wielkiéj sprawy Chrystusa, który kocha Franków."

Encyklika daje nam powód do następujących uwag:

I. Kiedy Papież podnosi uroczyście głos, jak to czyni w encyklikach, wątpić nie można, że to czyni jako najwyższy Pasterz wiernych. Jeśli w tych encyklikach uczy prawd lub potępia błędy w materyach wiary lub moralności, nie ulega wątpliwości, że przemawia jako najwyższy nauczyciel. W ten sposób spełniają się przynajmniéj dwa pierwsze warunki aktów *ex cathedra*. Jeśli nauka jego jest taka, że ją uważać należy jako definicyą, tj. jako deklaracyą autentyczną i definitywną doktryny, jaką Kościół wyznawać ma, wszelkie warunki są urzeczywistnione i akt jest tem samem *ex cathedra*.

Pomijając kwestyą charakteru, jaki przypisywać należy encyklice, zdaje nam się być interesującą rzeczą rozróżnić w powyższéj encyklice, coby mogło być materyą aktu *ex cathedra*, a co nie. W ogóle, aby materya jakaś mogła stanowić przedmiot aktu *ex cathedra*, potrzeba, aby to

była nauka, a nie skonstatowanie faktu, ani też jakieś proste ocenienie praktyczne, albo rozkaz do wykonania, albo polecenie do zastósowania. Potrzeba daléj, aby ta nauka dotyczyła wiary i obyczajów: gdyby tylko odnosiła się do filozofii naturalnéj, historyi, lub jakiéj innéj gałęzi wiedzy ludzkiéj, bez wszelkiego stósunku z wiarą i obyczajami, nie mogłaby być przedmiotem nauki *ex cathedra.*

W encyklice naszéj są szczegóły, które nie są nauką, dotyczącą wiary lub obyczajów — lecz są inne, które mogą stanowić przedmiot nauki ex cathedra, jak np. to co mówi Leon XIII, „że wszyscy obywatele mają obowiązek połączyć się, aby utrzymać w narodzie prawdziwą religią“, albo gdy mówi, „że wszelka forma rządu jest dobra, jeśli umie iść prosto do swego celu i pracuje nad dobrem ludu“, gdy oświadcza, że rewolucya przeciw władzom ustanowionym jest niedozwoloną, że obowiązkiem jest potępiać prawa nieprzyjazne Bogu i religii; gdy przypomina, że rozdział Kościoła z państwem jest złem, że to zasada fałszywa, któréj bronić nie wolno itd. Chociaż zastósowanie tych zasad odnosi się obecnie specyalnie do Francyi, są to prawdy uniwersalne, oparte na prawie przyrodzonem, nad którem najwyższy nauczyciel ma czuwać, albo na objawieniu. Aby tych prawd uczył Papież z nieomylnością, wystarcza, iż definiuje, oświadcza autentycznie, że tych prawd trzymać się ma cały Kościół. Czy to uczynił? nie będziemy tego dochodzili, zostawiamy sąd czytelnikom. My podnosimy tylko jego nauki najważniejsze i najciekawsze ze stanowiska doktrynalnego.

II. Pierwsza nauka dotyczy celu społeczeństwa świeckiego. Dwa społeczeństwa świeckie i religijne różnią się pomiędzy sobą przedewszystkiem i głównie celem, jaki każdemu jest właściwym: jedno ma cel doczesny, drugie duchowy. Ta różnica jest elementarną. Lecz często przesadza się ją lub fałszuje: naprzód twierdząc, że cel doczesny właściwy społeczeństwu świeckiemu obejmuje tylko jego pomyślność, dobrobyt i materyalne interesa, a następnie, że społeczeństwo świeckie nie ma żadnego obowiązku zabezpieczenia i bronienia uczuć i przekonań religijnych.

Leon XIII nas uczy, że społeczeństwo świeckie ma bronić i strzedz nie tylko interesów materyalnych lecz także interesów religijnych swych członków: „Gdy różne rodziny, mówi on, nie zrzekając się swych praw i obowiązków społeczeństwa domowego, rodzinnego, łączą się z natchnienia natury, aby stać się członkami innéj rozleglejszéj rodziny, nazywanéj społeczeństwem świeckiem, celem ich nie tylko znaleźć tam środki zabezpieczenia swego dobra materyalnego, lecz głównie czerpania tam dobrodziejstwa swego udoskonalenia moralnego. Inaczéj społeczeństwo

takie nie byłoby niczem innem, tylko zbiorowiskiem istot nierozumnych, których całe życie polega na zaspokojeniu zmysłowych instynktów. Co więcéj, bez tego udoskonalenia moralnego, nie trudno by było udowodnić, że społeczeństwo cywilne nie tylko człowiekowi jako człowiekowi nie przynosiłoby żadnéj korzyści, lecz owszem niezmierne szkody.“ Moralność zaś opiera się na Bogu i na religii. Ztąd ta konsekwencya: „Wszyscy obywatele mają obowiązek łączyć się z sobą, aby w narodzie utrzymać uczucie prawdziwéj religii i aby go bronić w potrzebie, gdyby kiedykolwiek szkoła ateuszowska wbrew protestom natury i historyi, usiłowała wypędzić Boga ze społeczeństwa, pewną będąc, że przez to zniweczy wnet zmysł moralny na samem dnie sumienia ludzkiego.“ Ta nauka nie jest nowa. Leon XIII już po kilkakroć ją ogłaszał w dawniejszych encyklikach a Pius IX także w encyklice *Quanta cura*. Różnica celów społeczeństw nie jest ich rozdziałem. Społeczeństwo świeckie ma obowiązki względem społeczeństwa religijnego.

III. Drugą nauką w encyklice jest idea, jaką winno się mieć spekulatywnie o różnych formach rządu.

Wszystkie formy są dobre same w sobie i mogą być dobremi w zastósowaniu, gdyż „żadna z tych form społecznych nie sprzeciwia się zdrowemu rozumowi ani zasadom nauki chrześciańskiéj.“

Lecz można znaleźć inną formę lepszą od drugiéj, saméj w sobie, i „dojść do zdefiniowania, że jest najlepszą z tych form, rozważonych same w sobie.“ Można także znaleźć, że ze stanowiska relatywnego ta lub owa forma przewyższa inne, jako stósowniejsza do charakteru lub obyczajów tego lub owego narodu.“

To są podstawy, na których doktorzy katoliccy oprzeć mogą swe studya spekulatywne co do form rządu. Są one dość rozległe, aby im pozostawić wielką wolność w dyskusyi. To są także podstawy, na których mogą i powinni się oprzeć katolicy, gdy chodzi praktycznie o zmiany we formie rządu. Granice nakreślone przez Papieża pozwalają zwolennikom monarchii zachować swe predylekcye, poddając się, jak powinni, ustanowionemu rządowi.

IV. Trzecia nauka w encyklice rozwodzi się o obowiązku poddania się rządowi ustanowionemu i o zakazie wszelkiego buntu i rewolucyi przeciw niemu. „Kościół, mówi Papież, potępiał zawsze doktryny i ludzi buntujących się przeciw legalnéj władzy i to nawet wtedy, gdy dzierżący władzę nadużywali jéj przeciw Kościołowi.“

Nie po raz to pierwszy Leon XIII przypomina tę naukę. Sprzeciwia się ona idei wypieszczonéj przez zwolenników nowoczesnych pojęć

i poglądów. Słowo papiezkie powinno od tego obłędu uwolnić wszystkie katolickie umysły!

V. Na czwartem miejscu rozbiera Papież punkt prawa publicznego nadzwyczaj ważny (w pierwszéj linii dla Francyi), przemianę jednéj formy na inną wskutek przewrotu (jak we Francyi po upadku cesarstwa. Są to także nauki stósowne do naszego położenia). Leon XIII wykłada jak powstają nowe rządy i jak się tworzy obowiązek posłuszeństwa dla nich.

„I w jakiż sposób tworzą się zmiany polityczne, o których mówimy? Następują one niekiedy po gwałtownych a często krwawych wstrząśnieniach i przesileniach, wśród których rządy dawniéj istniejące giną z powierzchni; rządzi tedy anarchia; wnet porządek publiczny zachwiany i wstrząśnięty zostaje aż do fundamentów. Wtedy narzuca się narodowi konieczność socyalna; winien on bez zwłoki zabezpieczyć się i od zguby ratować. Jakżeby nie miał mieć prawa, a nawet obowiązku bronić się przeciw stanowi rzeczy, który takie głębokie zamieszanie wnosi i przywrócić pokoju publicznego w spokoju porządku?

„Owóż ta konieczność socyalna usprawiedliwia tworzenie się i istnienie nowych rządów, ponieważ w hypotezie, w któréj rozumujemy, te nowe rządy są konieczne dla porządku publicznego, gdy wszelki porządek publiczny jest niemożebny bez rządu.“

Gdy te rządy się ukonstytuowały „przyjąć je nie tylko jest dozwolonem, lecz nakazanem koniecznością dobra społecznego, które je wytworzyło i utrzymuje. Tym więcéj że powstanie podnieca nienawiść między obywatelami, wywołuje wojnę domową i może naród pogrążyć w chaosie anarchii.“

Powstanie (insurrekcya) jest zakazane. Ci, którzy je wywołują, są winni zamieszania porządku i różnych nieszczęść nieobliczonych, jakie spadają na społeczeństwo. Lecz gdy władza poprzednia upadła, choćby przez zamach niegodziwy, siła rzeczy daje początek i wyradza nowy rząd de facto, któremu racya publicznego porządku nakazuje się poddać.

Ponieważ taki rząd władzę swoją otrzymał tylko od faktu, który go do życia powołał, i od konieczności domagającéj się rządu w społeczeństwie, gdyby upadł, ginie, nie pozostawiwszy po sobie nic, chyba wspomnienie swych aktów. Czyż tak samo ma się z rządem prawowitym niesprawiedliwie wywróconym i zastąpionym na czas pewien rządem de facto? I gdyby społeczeństwo mogło bez nowéj rewolucyi powrócić do swego dawnego i prawowitego rządu, czyż miałoby obowiązek? Jest to punkt, którego nie rozstrzyga Papież. Spekulatywnie

można twierdzić pro i contra. Praktycznie gdyby taki przypadek zaszedł, wnetby się rozstrzygnąć musiał na korzyść rządu prawowitego, gdyżby za nim była jednomyślność, przynajmniéj moralnie wzięta, członków społeczeństwa; lecz byłaby to jedyna hypoteza, dozwalająca przywrócić dawny rząd bez nowéj rewolucyi. We Francyi była chwila tego rodzaju po ustanowieniu republiki, intrygi doktrynerów nie pozwoliły jéj wyzyskać.

VI. Piąty punkt bardzo ważny, to różnica, jaką Papież czyni pomiędzy władzami ustanowionemi a prawodawstwem. Nie wolno buntować się i powstania robić przeciw władzy, można zaś odpychać od siebie i zwalczać prawodawstwo. Władza od Boga pochodząca jest rzeczą dobrą nawet w złym rządzie. Prawa od tego rządu pochodzące mogą być złe: można im się sprzeciwiać i pracować nad ich zmianą.

Leon XIII ma w encyklice na uwadze tylko prawa, których widoczną dążnością jest nienawiść religii i które w skutkach przynosić muszą szkodę interesom narodu. „Ludzie dobrzy winni stanąć do szeregu i jako jeden mąż zwalczać wszelkiemi środkami legalnemi i uczciwemi te nadużycia progresyjne prawodawstwa. Szacunek winny władzom ustanowionym nie może tego zabraniać; posłuszeństwo bez granic nie należy się wszelkim prawom, jakie te władze wydają.“

Na pierwszy rzut oka mogłoby się zdawać, że tu zachodzi sprzeczność pomiędzy nakazem szanowania władzy ustanowionéj a opozycyą, jaką stawiać należy niektórym jéj prawom. W prawach to bowiem władza zwierzchnicza okazuje swe działanie, i przez te prawa głównie występuje ona jako zwierzchnicza władza. Opierać się prawom, to jest opierać się władzy, buntować się przeciw niéj, czego Papież powyżéj zakazuje. Tak rozumuje niejeden i wielu katolików we Francyi sądziło, że przyjmując republikę, przyjmuje się prawa wrogie religii, jakie za rządów republikańskich zaprowadzono. Jednym i drugim oświadcza Leon XIII, że można i powinno się przyjąć republikę jako rząd legalny Francyi, ale że równocześnie można i potrzeba stawiać opozycyą niektórym jéj prawom. Kontradykcyi tu nie ma.

Nie rozbierając obszernie téj kwestyi, Leon XIII wskazuje na rozwiązanie téj trudności: „Nie trzeba zapomnieć, że prawo jest przepisem, nakazanym wedle rozumu i ogłoszonem dla dobra społeczeństwa, przez tych, którzy otrzymali w tym celu władzę.“ Z tego wynika, że prawa sprzeciwiające się rozumowi, ani też nie popierające dobra społecznego, choć są wydane i ogłoszone przez władzę legalną, nie są prawami. Opierając się im, nie buntuje się przeciw władzy, lecz przeciw kaprysom

nic nie znaczącym. Ponieważ insurrekcya zakazana, nie wolno przeciw tym prawom używać środków rewolucyjnych. Wolno jednak używać wszelkich środków legalnych, aby te prawa usunąć (Teoryą tę zastósowali katolicy niemieccy w praktyce z wielkiem powodzeniem w czasie walki kulturnéj). A gdyby jakiekolwiek z tych praw nakazywało rzeczy przeciwne prawu boskiemu, obowiązkiem jest nie czynić tego, na wzór żołnierzy chrześciańskich, których Papież przypomina ze św. Augustynem: „Niekiedy władze ziemskie są dobre i lękają się Boga; inną razą nie boją go się. Julian był cesarzem niewiernym Bogu, apostatą, przewrotnym, bałwochwalcą. Żołnierze chrześciańscy służyli pod tym cesarzem. Lecz kiedy chodziło o sprawę Chrystusa P., uznawali tylko tego, który jest w niebiesiech. Julian nakazał im oddawać cześć bożkom i palić im kadzidła, przenieśli Boga nad cesarza. Lecz gdy im mówił: sformujcie szeregi wasze i uderzcie na naród nieprzyjacielski, byli posłuszni tejże chwili“ (In Psalm. 124 n. 7 fin.).

Nie ma tedy żadnéj sprzeczności pomiędzy poddaniem się władzy ukonstytuowanéj a oporem przeciw prawom niesprawiedliwym lub bezbożnym, gdyż właściwie nie są one prawami i nie mają żadnego udziału w majestacie władzy.

VII. Ostatnia uwaga bardzo ciekawa w encyklice odnosi się do r o z d z i a ł u K o ś c i o ł a o d p a ń s t w a i opinii tych, którzyby przekładali dla Kościoła we Francyi stósunki amerykańskie, tj. taki rozdział od państwa, iżby Kościół się rządził prawem powszechnem a nie konkordatem, jak go obecnie rząd republikański zastósowuje.

Leon XIII uczy, że teorya rozdziału Kościoła od państwa jest absurdum i przeciwną prawu naturalnemu, oraz że katolicy strzedz się powinni przemawiać za taką separacyą. Co się tyczy téj idei, która uwodzi wielką liczbę katolików, że lepiéj byłoby dla Kościoła, gdyby się rządził prawem powszechnem jak w Ameryce, Papież odrzuca ją jako konsekwencyą złą fałszywéj zasady, jako uświęcającą absolutną obojętność, indyferentyzm władzy w obec społeczeństwa chrześć., to jest Kościoła i jako negacyą jego egzystencyi. Na zarzut wywiedziony ze stósunków Stanów Zjedn., których nie wymienia, odpowiada Papież dwie rzeczy: 1) że rozdział wyznawany w zasadzie, nie istnieje faktycznie, gdyż władza w swych aktach rządzi się zasadami chrześciańskiemi; 2) że „korzyści“, jakich doznaje Kościół w tym kraju, „jakkolwiek nie mogą usprawiedliwić fałszywéj zasady rozdziału, ani upoważniać do jéj obrony, czynią przynajmniéj godnym tolerancyi stan rzeczy, który, praktycznie, nie jest najgorszym ze wszystkich.“

Katolicy zatem nie mogą, ani w zasadzie ani przez zastósowanie

do warunków, w jakich się znajduje Kościół we Francyi, bronić zasady rozdziału Kościoła od państwa, ani też domagać się dla niego systemu czystego prawa powszechnego, choćby nawet na podobieństwo Stanów Zjednoczonych. Gdyby taki stan rzeczy ustalił się we Francyi we warunkach, któreby zapewniły korzyści, jakich doznają katolicy w Ameryce (co jest prawie niepodobieństwem), toby taki stan rzeczy, nie będąc najgorszym ze wszystkich a z pewnością lepszym jak obecne położenie Kościoła, mógł być tolerowanym.

Papież jednak czyni natychmiast uwagę, że nieprzyjaciele Kościoła, którzy gardłują za separacyą, ignorowaliby Kościół tylko wtedy, gdyby był biednym, nic nie znaczącym, w chwili zaś, w którejby go widzieli w pomyślnym rozwoju, podnieśliby natychmiast okrzyk *écraser l'infâme* — i odjęliby mu nawet dobrodziejstwo prawa powszechnego.

Domagać się zatem rozdziału i prawa powszechnego, jest to podtrzymywać tezę fałszywą i zgubną, a co najmniéj rzucać się na oślep w sidła zastawione przez nieprzyjaciół Kościoła. Prawdziwa mądrość i zręczność są zawsze po stronie prawdziwych teoryi i zasad.

KWESTYE TEOLOGICZNE.

Zobowiązanie moralne praw podatkowych. W prawodawstwie nowszych czasów zajmują prawa podatkowe prawie naczelne miejsce. W obec kolosalnych długów, jakie państwa zaciągnęły, i w obec corocznych potrzeb, ministrowie finansów o niczem nie myślą, jedno o nakładaniu na ludy coraz większych podatków. W Prusach w roku bież. weszła w życie nowa ustawa podatkowa, mocą któréj każdy, co ma więcéj dochodów jak 3000 M. rocznie, sam swój majątek oszacować i do podatku podać go musi, a ten kto mniéj ma dochodu, może być przynajmniéj do wykazania swego majątku wezwany. Podatki dochodzą do wysokości dotąd nieznanéj, a są najrozmaitszego rodzaju; dochodowy, gruntowy, budynkowy, procederowy, kościelny, szkólny itd. Pytanie jak te wszystkie podatki zobowięzują w sumieniu a mianowicie: a) czy w sumieniu jesteśmy zobowiązani płacić podatki i w tym celu ma każdy obowiązek wyszczególnić sumiennie swoje dochody; 2) czy jesteśmy zobowiązani w sumieniu do restytucyi, jeśli prawa podatkowe obchodzimy i podatków nie płacimy?

Na pierwsze pytanie odpowiadamy, że każdy zobowiązany jest

w ogóle w sumieniu do płacenia podatków. Chrystus Pan sam ten obowiązek zalecił w znanych słowach: „Oddajcie cesarzowi co cesarskiego.“ Podatki należą do tego, co ma być danem cesarzowi, czego Faryzeusze z obejrzenia monety czynszowéj nauczyć się mieli. Chrystus P. uczynil także cud, aby zapłacić podatek na świątynię. Wysłał Piotra celem pochwycenia ryby, z któréj wydobył monetę podatkową. Tak samo i Paweł Apostół uczy stanowczo o obowiązku płacenia podatku. Przedstawiwszy władzę świecką jako instytucyą boską (Rzym. XIII) mówi on w. 6: „Ideo enim et tributa praestatis“ i w. 7: „Reddite ergo omnibus debita, cui tributum, tributum, cui vectigal, vectigal.“ O moralnem tedy zobowiązaniu praw podatkowych w ogóle nie może być po tych słowach Zbawiciela i jego Apostoła żadnéj wątpliwości, rozumie się w przypuszczeniu, że te podatki przez prawowitą władzę ku dobru ludzkiego społeczeństwa sprawiedliwie nałożone zostały. To zobowiązanie także od dawna Kościół uznawał. Już Justyn męczennik w 2 wieku po Chr. w swéj apologii do cesarza rzymskiego mówi o téj gotowości płacenia podatków w słowach: „Illud etiam nobis studio est, ut vectigalia et census iis, quibus hoc munus commisistis, primi omnium pendamus, quemadmodum sumus a Domino instituti.“ Apol. I n. 17. Katechizm rzymski ułożony z polecenia Soboru dla parochów jako podręcznik do nauki wiary, mówi: „Téj zbrodni łupieztwa (rapacitas) stają się także i ci winnymi, którzy należących się kościelnym przełożonym i władzom ceł, podatków, dziesięcin i innych tego rodzaju danin nie płacą i sobie przywłaszczają“ (III Pars 8 art. 10). Moraliści domagają się od pasterzy dusz, aby od czasu do czasu upominali wiernych, iżby państwu z posłuszeństwa dla Boga płacili podatki. Obowiązek to uzasadniony, jak już sam rozum wskazuje. Ponieważ państwo od Boga ustanowione dla dobra ludzkiego, bez podatków istnieć nie może, dla tego i płacenie tych podatków od Boga ustanowiony obowiązek. Dobro powszechne, porządna administracya i równy podział podatków zawisły od tego, ażeby obywatele państwa ten obowiązek uznali i wykonywali. Jest to także ważnem dla stósunków wzajemnych obywateli. Kto świadom jest swych obowiązków względem państwa, ten i w życiu prywatnem wykonywać będzie obowiązki sprawiedliwości. Kto zaś obowiązków względem państwa i społeczeństwa nie wypełnia i w podatkach oszukuje, ten nie będzie się wahał oszukiwać swych bliźnich w prywatnych stósunkach.

Co się tyczy praw o podatkach pośrednich, np. o cłach, uważane one bywają jako czysto penalne, w tem znaczeniu, że w ogóle żadnego moralnego zobowiązania za sobą nie pociągają i bez wszelkiego grzechu

przekraczane być mogą. Wedle takiego zdania najbardziéj wyrafinowane defraudacye i przemycanie nie byłyby same w sobie przynajmniéj (pomijając okoliczności) grzechem. Podobnego jednak pojmowania praw państwowych nikt, jak mówi Simar (*Moraltheologie* § 22 Anm.) za rozumne nie uzna. Jeśli rozsądny prawodawca daje prawa na dobro państwa, wymagają istota i cel prawa także, aby poddani to prawo przestrzegali. Wydawać prawa i żadnego zobowiązania nie nakładać, to sprzeczność. Takie pojmowanie prawa podatkowego sprzeciwia się także moralnemu charakterowi obywatela państwa, który z posłuszeństwa dla Boga oddaje państwu, co mu się należy, unicestwia w ogóle wszelkie prawo podatkowe i doprowadza do wielu oszukaństw i nieporządków. Prawa, dotyczące podatków pośrednich, są w téj myśli penalnemi, że za wszelkie przewinienie wyznaczają pewną summę pieniędzy jako karę i do téj w sumieniu zobowięzują. Prawo mówi np.: kto tytuń, wino, zboże wprowadza do kraju z zagranicy, płaci takie a takie cło. Prawo nie zobowięzuje nikogo do wprowadzania tych rzeczy, kto zaś je do kraju sprowadza, zobowiązany zapłacić cło, i ztąd to wyrażenie: prawo penalne. Paweł św. (Rzym. XIII 5) mówi zupełnie ogólnie o władzy: „Przetoż z potrzeby bądźcie poddani, nie tylko dla gniewu (kary), ale też i dla sumienia“ a potem dodaje rozróżniając szczegółowo różne podatki: „oddawajcie wszystkim coście powinni, komu podatek podatek, komu cło cło.“ Z podatków celnych wyjmują moraliści tylko biednych, którzy konieczne do utrzymania artykuły żywności sprowadzają a cła płacić nie mogą, inaczejby nędzy zażywać musieli, i tych, którzy wprowadzają rzeczy do własnego użytku, w razie gdy na te rzeczy nie zostało wyraźnie cło nałożone lub ze zwyczaju wolne są od cła. Zaprzeczać, że się nie przewozi rzeczy, na które cło nałożone, jest kłamstwem a ztąd grzechem; jeśli komu w sprawiedliwy sposób nakazują zapłacić cło za własne rzeczy, musi zapłacić. Trudnienie się przemycaniem z rzemiosła jest samo z siebie grzechem, nadto wystawiają się przemycarze na wielkie kary, nie rzadko stawiają opór zbrojny urzędnikom celnym i popełniają morderstwo, cześć i dobre imię wystawiają na szwank, wyrządzają szkody uczciwym kupcom, grzeszą chciwością i do różnych innych występków i nałogów grzesznych łatwo dochodzą jak np. do pijaństwa, nieuczciwości, próżniactwa itd. Przemycnictwo dla tego uważa się z reguły za bardzo grzeszne. Ponieważ w ogóle w sumieniu zobowiązani jesteśmy do płacenia podatków i prawowitéj władzy okłamywać nam nie wolno, obowiązkiem jest podać sumiennie prawdziwy swój stan majątkowy. Kto majątek swój za nizko ocenia, wystawia się nadto na wysokie kary i naraża swoje dobre imię

i cześć. Gdyby zaś to duchowny uczynił, wielkie wywołałby zgorszenie, gdy defraudacya jego się wyda, choćby nawet i po śmierci. Ludzie uważają nas duchownych zwyczajnie za bogatych, po większéj części fałszywy to sąd, gdy się zważy na wydatki konieczne, ofiary, jakie ponosić każdy musi i pretensye, jakie do nas inni mają; z drugiéj strony jednak zaprzeczyć nie można, że niejeden z nas znaczne kapitały oszczędza. Jeśli tedy po śmierci okaże się, że ten lub ów kapłan pozostawił po sobie znaczne summy, od których nie płacił podatku przez zatajenie wysokości swego majątku, jakież to zgorszenie dla ludzi, którzy od duchownych przedewszystkiem żądają ścisłego przestrzegania praw a defraudacyą z ich strony za wielką moralną plamę uważają. Kto nie potrzebuje sam siebie oszacować, może się ograniczyć na podatku, na jaki go urzędy państwowe oszacują, gdyż ich to rzeczą dowiedzieć się o stanie majątkowym każdego. Zachodziły przypadki, że ludzie sumienni świeccy do wyższéj klasy podatkowéj się zgłosili, ażeby biedni ludzie niepotrzebowali dla nich płacić większych podatków.

Miara i ciężkość grzechu przy defraudacyi podatkowéj zależy w pojedyńczym przypadku od różnych okoliczności np. od wielkości kwoty, użytych środków, niebezpieczeństw dla dobrego imienia.

Ważną nadzwyczaj kwestyą, nad którą niesłychanie dużo już dysputowano, jest to, czy defraudacya podatkowa pociąga za sobą k o n i e c z n o ś ć r e s t y t u c y i, t. j. czy ex post podatki defraudowane zapłacić należy? Wedle reguł moralnéj zobowiązany jest każdy do restytucyi, kto pogwałcił justitiam commutativam, t. j. ową sprawiedliwość, która każdemu oddaje wedle tego, co mu się z prawa ścisłego a nie ze słuszności należy. Większa część moralistów tak tę sprawę pojmuje: Zwierzchnik jest w sumieniu zobowiązany starać się o dobro swych poddanych, a poddani są zobowiązani zadanie to swego rządzcy umożebnić płaceniem podatków. Po obu zatem stronach są pewne zobowiązania i dla tego defraudacya podatkowa jest pogwałceniem téj justitia commutativa, a ztąd obowiązek restytucyi powoduje. Św. Alfons (*Homo apost.* X 81) nazywa tę opinią, oświadczającą się za restytucyą, *communissima*, i przytacza na dowód cały szereg znakomitszych moralistów. Za św. Alfonsem idą Gousset, Scavini i Lehmkuhl. Druga klasa moralistów uznaje wprawdzie w zasadzie obowiązek restytucyi i domaga się, aby obywateli państwa ante factum upominano o płacenie wszelkich państwu przynależnych podatków, post factum zaś przypuszcza powody, znoszące lub łagodzące obowiązek restytucyi. Mówią oni, że prawodawcy nie nakładają obowiązku tak surowo płacenia podatku, iżby w razie przekroczenia miała następować restytucya. Obo-

wiązek restytucyi zależny jest niezawodnie od woli tego, który jéj żądać może, i ustaje, gdy są powody do przypuszczenia, że uprawniony zrzeka się restytucyi. Tymczasem w znaczniejszéj części państw monarchowie dzielą władzę prawodawczą z reprezentantami ludu i trudno bardzo oznaczyć, jaką te czynniki prawodawcze zajmują postawę w obec téj kwestyi sumienia. Wielkie kary za defraudacyą podatku i surowość, z jaką podatki bywają ściągane, przemawiają raczéj za obowiązkiem restytucyi. Vogler *(Jurisscultor theologus circa obligationes restitutionis* n. 332) dodaje jeszcze, że nie ma zwyczaju restytuowania i jest kwestyą, czy wszystkie podatki są sprawiedliwe. Z takiemi zdaniami duchowny w obec ludu odzywać się nie może, bo to niebezpieczna dla niego rzecz, a dla ogółu szkodliwa. Kard. Lugo, tak wysoko ceniony jako moralista od św. Alfonsa, mówi o penitentach post factum *(de justitia et jure* t. 36 n. 46): jeśli są przekonani, że wśród tego mnóstwa podatków niektóre są nieuprawnione i że stósunkowo dosyć zapłacili, nie powinno im się nakładać restytucyi, aby im nie utrudniać przyjęcia Sakr. Pokuty św. i nie zamykać drogi do zbawienia. W innym razie nałożyć trzeba restytucyą. Elbel *(Theol. moral.* VI conf. 1 n. 10 i 11) przedkłada taką kwestyą, czy winiarz, który państwo o cło oszukał, i urzędnik celny, który się przekupić pozwolił, do restytucyi są zobowiązani — i odpowiada na oba pytania w zasadzie affirmative, lecz następnie mówi, że z podanych już powodów nie można ich tak łatwo (non facile) do tego zobowięzywać. Według tego moralisty zatem jest rzeczą spowiednika zbadać, czy obowiązek restytucyi w poszczególnym przypadku nałożyć trzeba czy nie — pod pewnemi okolicznościami z pewnością bardzo trudna to sprawa!

Trzecia klasa moralistów uważa defraudacyą podatków za grzech, wedle okoliczności za ciężki nawet grzech, lecz nie zobowięzuje do restytucyi. To zapatrywanie broni Pruner *(Lehre vom Rechte* II § 72) i przychyla się do niego Simar *(Moral* § 186). Według ich zdania posiada państwo, które do tego jest powołane, aby utrzymać porządek i zapewnić dobro poddanych tak zw. *dominium altum* lub *supereminens* tj. pewne prawo dysponowania własnością swych obywateli, tak że może ich pociągać do danin koniecznych dla ogólnego dobra, jako też zakazywać szkodliwéj dla dobra ogólnego administracyi własności. Ztąd też ma państwo prawo pociągać poddanych do podatków dla dobra ogólnego potrzebnych. Prawo zatem państwa co do nakładania podatków podpada pod justitia legalis, a nie pod justitia commutativa i dla tego defraudacye w podatkach i cłach są w ogóle grzesznem nieposłuszeństwem dla praw państwowych, nie pociągają jednak za sobą

obowiązku restytucyi. Ponieważ w czasach naszych rzeczywiście wielkie i bardzo uciążliwe podatki na poddanych bywają nakładane a penitenci przez zbytnią surowość w nakazywaniu restytucyi od Sakramentów mogą być odstraszeni, pasterze dusz zapewnie do téj ostatniéj, dobrze uzasadnionéj opinii stósować się będą. Sam Liguori, który stanowczo za obowiązkiem restytucyi przemawia, radzi nie nakładać jéj, jeśli penitent uważa się za uniewinionego i wytłomaczonego, obowiązku tego nie spełni i do spowiedzi wcale uczęszczać nie będzie. Zbawienie duszy bowiem stoi wyżéj aniżeli obowiązek restytucyi ziemskich dóbr. W każdym razie defraudantom radzić albo i nałożyć można, aby zyskane w ten sposób pieniądze zużyli choćby w części na dobre, szczególniéj publiczne cele; będzie to dobrze zastósowana poena medicinalis i vindicativa. Naturalnie obowiązek restytucyi wedle zdania tych moralistów nie ginie w tych przypadkach, w których przez defraudacyą pogwałcona została justitia commutativa. Urzędnik ściągający podatki ustanowiony jest na to i opłacany przez państwo; pomiędzy nimi tedy istnieje układ co do wzajemnych obowiązków i dla tego urzędnik, który przez grzeszną opieszałość albo świadome zezwolenie na defraudacyą pogwałcił justitiam commutativam, do restytucyi jest zobowiązany. Również i ten, który go przekupił, jest z nim solidarnie wedle reguł dla cooperantes, do restytucyi zobowiązany. Przez niesprawiedliwe oszacowanie siebie, niesłuszne reklamacye przeciw oszacowaniu władz, można być zobowiązanym do restytucyi, jeśli skutkiem tego inni obywatele więcéj płacić muszą. (Fałszywe podanie swych dochodów nie pociągałoby w Prusach za sobą obowiązku restytucyi państwu, ale komunom, w których rozkłada się podatek podług dochodu). Jeśli ci obywatele żadnéj krzywdy przez to nie ponoszą, restytuować nie potrzeba, w każdym razie jednak grzech się popełnia. Zresztą doświadczenie sprawdza o wszelkich defraudacyach podatkowych i celnych przysłowie: male parta male dilabuntur.

Stósunki służebne i święcenie niedzieli. Antoni oskarża się w konfesyonale, że co rok latem kilka miesięcy przebywa w Niemczech na robocie. Okolica, w któréj pracuje, jest protestancka i tylko co miesiąc raz przybywa duchowny do miasteczka, oddalonego od fabryki cztery godziny drogi, ze Mszą św. i kazaniem. Antoni jednak raz tylko w 3 miesiące może na Mszą św. jechać. Pracuje z nim bowiem razem kilku katolików, a że tylko dwóch za każdą razą od roboty oddalić się może, urządzają to w ten sposób, że każdy w czasie kampanii raz tylko może być na nabożeństwie. Daléj oskarża się Antoni, że musi pracować w niedziele, gdyż praca we fabryce nie spoczywa ani w nie-

dziele. W przypadające na ten czas katolickie święta musi także pracować. Nareszcie dodaje, że odkąd w téj fabryce pracuje, spowiada się tych rzeczy co rok, nikt mu jednak nie powiedział, o ile są one grzeszne. W najbliższym czasie wybiera się znów do téj fabryki, gdyż ma tam zajęcie, które mu trzy razy więcéj dochodów przynosi, aniżeli praca w domu. Jako ojciec rodziny potrzebuje tego zarobku, chciałby jednak wiedzieć, czy robotę tę ze spokojnem sumieniem i nadal przyjąć może.

Takie i podobne przypadki zachodzą tysiącami. Są ludzie co cały rok na obczyznie nie widzą księdza katolickiego, chyba wtedy tylko są w kościele, gdy wrócą na pare dni do domu. Inni wychodzą do roboty na wiosnę i wracają późną jesienią do domu. Niedzieli święcić nie mogą, do kościoła chodzić nie mogą, bo albo za daleko jest kościół, albo im nie pozwalają. Konieczną tedy rzeczą penitentów wyraźnie pouczyć, jak się w takich okolicznościach zachować mają. Gdy ich się o tem nie pouczy, bardzo wielu ma wątpliwe albo fałszywe sumienie. Skutek tego taki, że co rok przychodzą do konfesyonału z tem samem oskarżeniem, bez poprawy a więc i bez należytego żalu, a ztąd i bez należytéj dyspozycyi. Czyż się tedy nie narzuca gwałtem spowiednikowi pytanie, jak sobie postąpić z penitentami, co się wciąż tego samego spowiadają, za grzech uważają, mówią że żałują i poprawę przyobiecują, a mimo to mają zamiar albo się już zobowiązali powrócić w te same stósunki? Czyż tu nie konieczna pouczyć tych robotników, aby wyrobili sobie dobre i prawdziwe sumienie?

W tym celu rozwiążmy powyższy przypadek. Antoni zarabia w fabryce rzeczonéj w kilku miesiącach stósunkowo wysoką płacę. W fabrykach tego rodzaju jak cukrownie, fabryki cykoryi itd. trwa kampania 3 do 4 miesięcy, a pracuje się dzień i noc, tak w dni powszednie jak i świąteczne, aby nie przerywać palenia, co ze znacznemi kosztami jest połączonem. Robotnik przyjmujący pracę w takiéj fabryce, zobowięzuje się eo ipso do roboty w niedziele i święta. Wprawdzie z fizycznych powodów mają oni od czasu do czasu wypoczynek, który jednak nie trwa prawie nigdy przez cały dzień. Co się tyczy specyalnie niedzieli, to wolny czas nie przypada prawie nigdy na przedpołudnie, lecz na popołudnie. Fabryka in casu wspomniana jest oddaloną od kościoła katol., w którym tylko co cztery tygodnie raz nabożeństwo się odprawia, cztery godziny. Nadto może tylko kilku robotników równocześnie od pracy się oddalić, aby obowiązek katolicki spełnić. To są owe liczne momenta, tłomaczące, dla czego Antoni raz tylko w czasie całego peryodu pracy może być na nabożeństwie w niedziele. Samo się przez się rozumie,

że w czysto protestanckich okolicach świąt katolickich się nie uwzględnia. Co mimo to Antoniego do téj fabryki napędza, to wysoka płaca, jaką w tych trzech miesiącach zarabia. Narzuca się dla tego pytanie: Czy dla Antoniego wysoka płaca jest dostatecznym powodem do przyjęcia pracy w onéj fabryce wbrew swym religijnym obowiązkom? Na to pytanie odpowiedzieć trzeba distinguendo:

1. *Negative*, jeśli gdzieindziéj równie albo przynajmniéj podobnie zyskowną robotę znaleźć może, przy któréj i obowiązki swe religijne wykonać może.

2. *Affirmative*, dopóki to dlań jest niemożebnem. Mamy tu do czynienia z praktyczną kwestyą życia, przy któréj rozwiązaniu naprzód skonstatować trzeba, czyby nie można znaleźć bez wielkiego trudu (facile et sine magno incommodo) inną pracę z równym zyskiem, któraby nie przeszkadzała w wypełnianiu sumiennem obowiązków religijnych. Rozumie się samo przez się, że trzeba zważać także na osobiste stósunki penitenta np. czy znajdzie gdzieindziéj robotę, do któréj jest zdatny (rzemieślnik znajdzie łatwiéj zajęcie jak zwykły robotnik), albo gdy ojciec dzieci swe zabiera ze sobą do pracy, czy i dla nich, do ich wieku i płci stósowną znajdzie robotę tam, gdzie sam pracuje, itd. Okoliczności podobne należy w każdym poszczególnym przypadku uwzględnić. Jeśli tedy Antoni może znaleźć podobną pracę i płacę w okolicach katolickich, gdzie obowiązki religijne spełniać może, to mu nie wolno powracać do dawnego miejsca. Przykazanie boskie i kościelne zakazuje mu tego. Z tego wynika, że Antoni o inną robotę starać się musi, albo że nie brakuje mu na dobréj woli szukania odpowiedniéj roboty.

Jak długo zaś żadnéj innéj podobnie zyskownéj pracy nie znajdzie, wolno mu do dawniejszéj roboty powrócić. I dla czego? Chodzi tu dla penitenta o kwestyą bytu, ponieważ w stósunkach przedstawionych notabile lucrum, albo notabile damnum go czeka, gdy przyjmie albo nie przyjmie roboty w téj fabryce. Gury w artykule: „de causis, ob quas opera servilia die festo permitti possunt“ przytacza następujące uniewinienie: „excusantur quoque probabiliter illi, qui laborant *ob lucri notabilis et extraordinarii circumstantiam*, quia pro istis tale lucrum omittere idem est ac grave damnum pati“ (I nr. 361. 9). Św. Alfons nazywa opinią autorów, którzy przemawiają za dozwoleniem pracy w niedziele ob notabile et extraordinarium lucrum „forte probabilis, cum communiter illi, qui laboribus se sustentant, raras habent occasiones talis magni lucri acquirendi, et existiment magnum damnum se sustinere, quando magnum lucrum amittunt... Saltem in tali circum-

stantia dicendum videtur, praeceptum festi, prout humanum, non obligare cum tanta jactura, ut ait Tamburini, nec non Roncaglia, qui non negat saltem excusare magnum lucrum speratum, si esset tale, quod ex eo posset quis multas necessitates patiens, sibi providere et suis, cum Suarezio, Reg. ex. Fill." S. Alphons l. 4 n. 301. Zauważyć tu należy, że wspomnieni autorowie mówią tylko, że praca w niedzielę jest dozwolona, gdy chodzi o „lucrum notabile et extraordinarium", a nie gdy chodzi o zwykłą pracę. „Id merito permittunt cum Billuart, Pontas aliisque, si agatur non *de mercede diurna et consueta*, *sed de lucro extraordinario* occurrente repente et *transitorie* (Scavini tr. 5 disp. 2 c. 4 ar. 2 n. 6 — Tamburini l. 4 c. 3 § 2 n. 8 — Alph. l. 4 n. 302). To ograniczenie można słusznie zastósować do naszego przypadku. Dla Antoniego jest ten krótki czas kampanii „*rara occasio* magni et extraordinarii lucri", „quae *transitorie* occurrit." W tym krótkim czasie pracy zarabia tyle pieniędzy „ut sibi et suis providere possit." Jak tedy — według św. Alfonsa l. c. — Papież Aleksander III rybakom włoskim pozwolił w czasie wielkiego połowu ryb, łowić w niedziele i święta, tak samo możemy przypuścić, że i Antoniemu w danych okolicznościach w czasie dla niego pomyślnym większego zarobku, w niedziele i święta pracować wolno.

To samo przemawia za tem, że mu wolno także w niedziele i święta opuścić Mszą św. dla pracy. Św. Alfons mówi bowiem: „*ob eandem rationem probabiliter* dicunt Tamb. et Mazott. excusare etiam ab auditione Sacri notabilis lucri amissionem" (l. 4 n. 301 in fine). W przypadku naszym uniewiniają jeszcze: oddalenie wielkie od kościoła i okoliczność, że tylko raz w miesiąc Msza św. się odprawia. Rozwiązanie tego przypadku daje wskazówkę, jak tego rodzaju przypadki mutantis mutandis w konfesyonale rozwięzywać można.

Mniejsze kradzieże. Antonina oskarża się na spowiedzi, że od kilku lat corok chodzi w różne miejsca — może cztery — na większe dominia przez dwa miesiące wybierać kartofle i prawie codziennie zabierała sobie do domu mniejszą ich ilość. Niepokoi ją o to obecnie sumienie i dla tego prosi spowiednika o radę, co wypada uczynić, aby uspokoiła sumienie?

Spowiednik stawia sobie trzy pytania:

1. Czy mogą ciągłe, w ustępach czasu popełniane kradzieże, w końcu wzrość do ważnéj tj. wystarczającéj do grzechu śmiertelnego materyi („materia gravis") i jakiéj sumy żąda się w takim razie?

2. Kiedy wzrastają takie kradzieże do materia gravis, a kiedy nie?

3. Jaki jest w obu przypadkach obowiązek restytucyi i jak jéj najlepiéj dopełnić?

1. Co się tyczy pierwszego pytania, uczą moraliści jednozgodnie, że mniejsze, w większych lub mniejszych ustępach czasu popełniane kradzieże, mogą wzrość do materia gravis. Co do wielkości materyi, jaka ma stanowić grzech ciężki, zgadzają się autorowie na to jedno, że tu potrzeba sumy znaczniejszéj, aniżeli w przypadku, kiedy od razu ktoś co ukradnie i to tak, kiedy jednę i tę samą osobę, jak i kiedy pewną liczbę osób przez te kradzieże się krzywdzi. Przyczynę tego podaje Elbel, kiedy mówi: „Że właściciele tych rzeczy powoli i przez to prawie nieznacznie doznają pokrzywdzenia, dla tego nie zdają się być tak niechętnymi na te kradzieże, jak ci, którzy od razu tracą większą sumę.“

Pytanie tedy, ile w tym razie potrzeba do materia gravis? Jeżeli takie mniejsze kradzieże zostały spełnione u jednéj i téj saméj osoby, natenczas potrzeba zdaniem św. Alfonsa (lib. 4 n. 530) połowę sumy więcéj, jak zwykle się żąda przy jednorazowéj kradzieży. Inni, jak Elbel, żądają „przynajmniéj więcéj nad połowę“ (ad minimum plus dimidio), a inni, jak Lacroix, pozwalają nawet jeszcze raz tyle (duplo plus, quam sufficeret, si semel auferetur“). Oczywiście potrzeba tu, jak mówi Ballerini, brać tę większą sumę w stósunku do sumy, którąby ze względu na każdorazową, kradzieżą dotkniętą osobę, stanowiła grzech ciężki, albo, co to samo znaczy, wedle względnéj ciężkości n. p. trzy marki u robotnika.

Jeżeli zaś mniejsze kradzieże dotknęły kilka osób, bądź że w tym samym czasie skradziono im mniejsze sumy, bądź też że je skradziono w kilku razach, natenczas musi rzecz skradziona, aby mogła być materyą grzechu śmiertelnego, być większa. Św. Alfons przyznaje to w tym razie tylko, kiedyby te mniejsze sumy różnym osobom i nie w tym samym czasie skradziono: „Si utrumque concurrat, nempe si fiant diversis et discontinuatim, censeo requiri duplo majus“; podczas gdy przy takich kradzieżach, dopełnionych na kilku osobach, w tym samym czasie, podług zdania św. Alfonsa, już większość o połowę wartości zwykłéj sumy wystarcza do grzechu śmiertelnego.

Nasuwa się tu jednakże pytanie: Czy tę większość wartości, przewyższającą miarę potrzebną do grzechu ciężkiego przy jednorazowéj kradzieży, osądzić podług ilości względnéj, czy też absolutnéj? Ponieważ szkodę in casu wyrządza się nie jednéj jedynéj osobie, lecz

kilku osobom, a ta wedle naszego przypuszczenia dla każdéj stósunkowo jest mała i nieznaczna, dla tego nie może w naszym przypadku względna miara służyć za podstawę przy osądzeniu większości wartości tu potrzebnéj, lecz trzeba się wrócić do ilości absolutnéj, wystarczającéj we wszystkich okolicznościach do grzechu śmiertelnego. Gdyby tedy wedle Lehmkuhla potrzeba było piętnastu marek, wedle innych, jak d'Annibale i Bucceroni, trzydzieści franków do „materia absolute gravis", natenczas wynosiłaby w naszym przypadku suma potrzebna do grzechu śmiertelnego jeszcze raz tyle.

2. Ale pytanie, kiedy te mniejsze kradzieże, spełnione w pewnym szeregu, zrastają w jednę moralną jedność, a kiedy nie; czyli innemi słowy: „kiedy one stoją z sobą w takiem moralnem połączeniu, że mogą stanowić razem „materia sive relative, sive absolute gravis", a kiedy nie?

Moralne to połączenie pojedyńczych kradzieży może pochodzić albo „ex parte materiae sublatae", jak się wyraża Lehmkuhl, albo „ex parte furis auferentis."

a) Pierwsze zachodzi wtenczas, kiedy mniejsze przedmioty przy pojedyńczych okazyach skradzione, w sobie albo w ich wartości jedno stanowią, albo kiedy pojedyńcze kradzieże dopełniają się nie w znacznych odstępach czasu.

W tem, jaki odstęp czasu uważać za znaczny, nie są zgodni moraliści: jedni, jak Lacroix, uważają odstęp czterech lat jeszcze jako nie rozrywający moralnego połączenia, inni biorą już jeden rok za wystarczający do zniesienia tego połączenia. Św. Alfons podziela zdanie Ronkaglii, że w przypadku, kiedy ilość pojedyńczych kradzieży zbliża się do materyi potrzebnéj do grzechu śmiertelnego, potrzeba przedziału czasu dwóch miesięcy. Jeżeli zaś chodzi o daleko mniejsze ilości, natenczas wystarcza już, jak uważają Lehmkuhl i Ballerini, przedział jednego miesiąca, a mniéj jeszcze w pewnych okolicznościach, jak n. p. przy mniejszych łakomstwach ze strony sług. Ta różnica zdań wykazuje najlepiéj, że przedział czasu sam nie może stanowić normy decydującéj, lecz że przytem trzeba uwzględnić naturę kradzieży, sposób, w jaki dokonane zostały, „sensus communis", a przedewszystkiem usposobienie kradnącego.

b) Kiedy się uważa kradzieże ze strony kradnącego, można w nich także dopatrzyć moralnego związku pomiędzy pojedyńczemi kradzieżami, jeżeli kradnący od samego początku miał zamiar zbogacić się przez mniejsze kradzieże i powoli dojść do znakomitszéj sumy.

W tym razie bowiem stawają się pojedyńcze kradzieże środkiem wspólnym do uzyskania pożądanéj większéj sumy.

3. Waga obowiązku restytucyi, czy on ciężki czy lekki, zależy od ciężkości grzechu, którego się człowiek rzeczywiście dopuszcza przeciw cnocie sprawiedliwości. Mówimy „rzeczywiście", bo może się zdarzyć, że i przy mniejszych kradzieżach człowiek w myśli ciężko grzeszy przeciw sprawiedliwości, podczas gdy grzech uczynku dopiero wtenczas stawa się śmiertelnym, kiedy materya skradziona rzeczywiście dochodzi do znacznych rozmiarów. Ponieważ zaś do restytucyi o tyle tylko przestępca jest zobowiązany, o ile effective obraził sprawiedliwość, dla tego we wszystkich przypadkach, w których przy ciężkim grzechu wewnętrznym czyn zewnętrzny sprzeciwia się sprawiedliwości w małéj mierze, jest obowiązek restytucyi tylko mały. Dla tego mówimy: jeżeli takie kradzieże razem wzrastają do materia gravis a kradnący nie miał zamiaru zbogacenia się przez to, albo dojścia do czegoś znacznego,

1) są pojedyńcze kradzieże grzechami powszedniemi; a nawet, chociaż doszedł przestępca do ilości potrzebnéj do grzechu ciężkiego, złodziej grzeszy tylko lekko, bo tego nie dostrzega.

2) Jeżeli zaś dochodzi do materia gravis i to dostrzega, natenczas grzeszy ciężko, jeżeli chce zatrzymać całą sumę.

3) Podobnie popełnia on grzech ciężki, jeżeli, wiedząc, że dochodzi do materia gravis, dopuszcza się ostatniéj z tych małych kradzieży, ktra uzupełnia materyą dostarczającą do grzechu śmiertelnego, chyba żeby miał stateczną wolą, naprawić dawniejsze kradzieże albo przynajmniéj oddać jak najprędzéj to, co na końcu ukradł. Bo, jak uczy św. Alfons, wzięcie jakiejbądź sumy z zamiarem oddania jéj saméj albo przynajmniéj ostatniéj części, uzupełniającéj „materia gravis", nie jest ciężkim grzechem, bo krótkie to zatrzymanie obcéj własności może właściciela tylko na małą szkodę narazić.

4) Jeżeli jednakże złodziej miał zamiar zbogacenia się przez te małe kradzieże i dojścia do wielkiéj sumy, natenczas popełnia przy każdéj pojedyńczéj kradzieży grzech ciężki: „Certum videtur, eum, qui animo forandi magnam quantitatem incipit furari pauca, in singulis peccare, mortaliter, quia illa voluntas fertur ad objectum grave" (Lugo).

Czy złodziej jednakże w tym razie tyle co do liczby różnych grzechów popełnia, ile się pojedyńczych kradzieży dopuścił, to zależy, jak utrzymuje Gury, tylko od ponawiania jego złego zamiaru. Jeżeli bowiem przy każdéj kradzieży ponawia zamiar swój, dojścia do „materia gravis", natenczas grzeszy ciężko tyle razy, ile razy kradnie;

jeżeli zaś ten zamiar powziął tylko raz jeden na początku, i chce, aby się nie zdradzić, przez te mniejsze powtórzone przeniewierzenia dojść do większéj sumy, natenczas trwa ten zamiar raz powzięty habitualnie przy wszystkich kradzieżach i dla tego popełnia on, podług zdania prawdopodobniejszego, tylko jeden grzech ciężki.

W dwóch przypadkach, jak wiadomo, mogą różne zewnętrzne akty złączyć się moralnie w jeden jedyny akt zupełny i tworzyć jeden grzech śmiertelny: „Jeżeli albo pochodzą z wspólnéj pobudki albo mają na celu spełnienie téj saméj nieprawości“ (Gousset).

To, cośmy wyżéj powiedzieli, odnosi się i do wypadku, w którym suma wzrosła do materia gravis przez pojedyńcze kradzieże i nie jednéj, lecz kilku osobom skradziona została. Nasuwa się tu jednakże pytanie, jak może grzech spełniony przeciw sprawiedliwości, kiedy szkoda wyrządzona pojedyńczym właścicielom tylko jest mała, być ciężkim? Gury widzi tego przyczynę w tem, że zakazu kradzieży zamiarem jest nie tylko odwrócenie ciężkiego poszkodowania bliźniego, lecz i przeszkodzenie w zbogaceniu się złodzieja. Lugo jednakże nie pochwala tego uzasadnienia, „quia praeceptum non furandi non intendit evitare emolumentum proprium, sed damnum proximi... Si ergo proximus non laeditur graviter, non potest prohiberi graviter illa actio.“ Lugo podaje potem inny lepszy powód, twierdząc, że w naszym przypadku nie każdemu z pojedyńcza, ale społeczeństwu ciężką krzywdę się wyrządza. Bo cóż będzie z bezpieczeństwem ludzkiego społeczeństwa, cóż z dobrem ogółu, jeżeli będzie wolno albo tylko pod grzechem powszednim zakazane, zbogacać się na koszt bliźnich przez kradzieże mniejsze zawsze się powtarzające w większéj mierze? „Licet ergo non graviter laedatur aliquis civis, laederetur *tamen communitas* gravissime, si haec injuria non prohiberetur graviter; atque adeo *singuli sunt graviter inviti* in ea injuria, e qua gravissimum commune reipublicae ac sibi damnum profluere vident“ (Lugo).

Z tego, cośmy powiedzieli, łatwo wywnioskować mniejsze lub większe zobowiązanie do restytucyi.

a) Jeżeli pojedyńcze kradzieże nie łączą się w moralną jedność, a przez to nie dochodzą do materia gravis, jest złodziej tylko sub levi do restytucyi zobowiązany.

b) Jeżeli wskutek zamiaru kradnącego, dojścia do większéj sumy, zachodzi moralny związek, natenczas popełnia złodziej ciężki wewnętrzny grzech już przy pierwszéj kradzieży, ale do restytucyi będzie *sub gravi* dopiero wtenczas zobowiązany, kiedy przez ostatnią kradzież

suma w całości skradziona w wysokości wyżéj podanéj staje się materia gravis.

c) I w tym przypadku jest, jak uczy św. Alfons (lib. 4 n. 553) z innymi moralistami, zlodziej sub gravi zobowiązany tylko do oddania téj części, przez którą suma sprzeniewierzona stała się materia gravis. „Sufficit autem, mówi św. Alfons, ad vitandum mortale, ut restituatur tantum materia illa parva, gravem materiam complens, ut probabilius tenent Sanchez, Lessius“ etc.

Ostatnia uwaga może być nieraz pożądana spowiednikowi. W przypadku bowiem, gdyby mu się nie udało skłonić penitenta do oddania całéj, do grzechu śmiertelnego wystarczającéj sumy, wystarcza, aby go módz rozgrzeszyć, jeśli go się zniewoli do restytucyi mniejszéj części, po któréj oddaniu nie ma już materia gravis, a do któréj restytucyi grzesznik nie jest sub gravi zobowiązany.

Co się tyczy ostatecznie sposobu restytucyi: „jeżeli kradzieże na jednéj i téj saméj osobie spełnione zostały, musi téj osobie to być oddane. Jeżeli zaś kilka osób szkodę poniosło, stawia św. Alfons pytanie, czy złodziej w tym przypadku ma obowiązek pod ciężkim grzechem, oddać pojedyńczym właścicielom, czy też rozdać to pomiędzy ubogich i odpowiada, że prawdopodobniejsze jest zdanie, iż nie grzeszy ciężko, jeżeli rozda pomiędzy ubogich, a wcale nie grzeszy, jeżeli ma powód rozsądny do rozdania między ubogich, n. p. nędzę powszechną. To samo zachodzi w przypadku, kiedy właściciele są nieznani, albo kiedy, jak mówi Frassinetti, można w rozsądny sposób przypuścić, żeby zrezygnowali z małego wynagrodzenia a zezwolili na rozdanie między ubogich.

W naszym przypadku penitentka twierdzi, że nie zebrałaby z wszystkiego, co wzięła corocznie, czterech szefli kartofli, które na czterech miejscach wzięła, nie miała intencyi wzięcia corocznie czterech szefli ani więcéj w sumie kilku lat; sądząc tedy podług Lehmkuhla, nie ma materia gravis, bo wartość nie sięga marek piętnastu, — ma obowiązek restytucyi albo poszkodowanym osobom w równéj części, albo rozdania pomiędzy ubogich, na kościół lub inny cel ogólny, — lecz tylko sub levi.

Occurrentia oktawy św. Michała Patrona parafii z oktawą Różańcową. W pewnéj parafii odprawia się święto św. Różańca sub ritu dupl. I cl. z oktawą, a że w kościele tym jest patronem św. Michał Archanioł, spotykają się ze sobą dwie oktawy. Które Święto prze-

waża, albo o którem Święcie odprawia się officium infra octav., gdy dzień który jest wolny?

Odp. Zasadą jest w liturgii, że godność oktawy ocenia się według godności Święta; ta zatem oktawa jest znaczniejsza, która odnosi się do znaczniejszego Święta. W przypadku przedłożonym godniejsze jest Święto Patrona, aniżeli Różańca św. i dla tego w oktawie officium o św. Michale odprawiać należy. Na pozór mogłoby się zdawać, że Święto Matki B. jest ważniejsze. Tymczasem Święto Patrona jest drugiego rzędu i tylko ustąpić może uroczystszym świętom, które obchodzi cały Kościół. Do tych świąt nie zalicza się Różaniec św., gdyż jest tylko dupl. 2 cl.

Wyjmowanie wiatyku z tabernakulum w czasie, gdy inny kapłan przy tym ołtarzu Mszą św. odprawia. Jak się ma zachować celebrans przy ołtarzu, w którym się przechowuje Sanctissimum, w chwili, gdy inny kapłan bierze z tabernakulum wiatyk?

Odp. O kwestyi tej milczą, jak mówią *Ephemerides liturg.*, tak rubryki, jak rytuał a nawet autorowie. Czasopismo to od siebie podaje radę, żeby celebrans postąpił sobie tak, jak mu w ogóle radzi sens liturgiczny, t. j. by ze złożonemi rękami usunął się nieco na stronę ewangelii, z twarzą zwróconą ku krzyżowi i z głową pobożnie nachyloną, tak długo aż się ten drugi kapłan oddali. U nas jest zwyczaj, nie wiedzieć zkąd powstały i na czem oparty, że kapłan celebrujący, jeśli stoi na środku ołtarza, sam wyjmuje puszkę i kładzie Sanctissimum w puszkę dla chorych, a jeśli stoi po stronie Epistoły lub ewangelii i odczytuje lub odśpiewuje oracye, epistołę lub ewangelią, nie zwraca wcale uwagi na kapłana biorącego wiatyk.

Wotywa o Przemienieniu P. Czy wolno odprawić wotywę o Przemienieniu (de Transfiguratione Domini)?

Odp. Nie wolno, gdyż o Tajemnicach Chr. P. i Matki B. wotywy są zakazane, z wyjątkiem tylko niektórych, na które jest osobny indult. Na Mszą de Transfigur. nie ma indultu. Racya według de Herdta jest ta, że „ritus et veritas verborum servari nequeunt“, co zresztą z różnych dekretów, zakazujących te Msze, niewątpliwie wynika.

DEKRETA SW. KONGREGACYI.

Ojciec św. Leon XIII pragnąc ubezpieczyć ducha chrześciańskiego w społeczeństwie i bronić go od zasad przewrotnych, jakie dziś światem wstrząsają, zaleca usilnie zakładanie po parafiach Stowarzyszeń Przenajświętszéj Rodziny i połączenie tych stowarzyszeń pod jednem przełożeństwem. W tym celu wydał pod dniem 14 czerwca r. b. następujące brewe, które dla wygody szanownego duchowieństwa podajemy w tłomaczeniu.

Brewe to brzmi:

LEON XIII, Papież,

ku wiecznéj pamięci.

Wiadomo wszystkim, że pomyślność prywatna i publiczna zależy w pierwszym rzędzie od rodziny. Im głębsze korzenie cnota zapuści w łonie rodziny, im większe będzie staranie rodziców, aby wpoić w dzieci przez naukę i przykład przepisy religii, tem więcéj wyniknie ztąd dobrych owoców dla dobra publicznego. I dla tego też chodzi w wysokim stopniu o to, aby społeczność domowa nie tylko na święty sposób była urządzona, lecz także świętemi rządziła się prawami, i aby w niéj pilnie i wytrwale pielęgnowany był duch wiary i zasady chrześciańskiego życia. Dla tego też miłosierny Bóg, kiedy postanowił dokonać dzieła odkupienia ludzkości, na które czekały długie wieki, tak tego dzieła ułożył skład i porządek, że od samego początku dzieło to przedstawiało światu wzniosłą formę rodziny, ustanowionéj po bożemu, w któréj wszyscy ludzie widzą najdoskonalszy wzór domowéj społeczności i wszelkiéj cnoty oraz świętości. Taką była rodzina owa w Nazarecie, w któréj Słońce sprawiedliwości było ukryte, zanim ludom wszystkim w pełnem zajaśniało świetle, tj. Chrystus, Bóg i Zbawiciel nasz z Dziewicą Matką i Józefem, Jéj najświętszym małżonkiem, który względem Jezusa wypełniał obowiązek ojca. Nie można wątpić, że doskonałość w społeczeństwie i w życiu domowem, wypływająca z wzajemnego wypełniania obowiązków miłości, z świętości obyczajów i z wykonywania cnót, jaśniała największym blaskiem w téj Rodzinie świętéj, która miała być wzorem wszystkich innych. Tak więc za łaskawem zrządzeniem Opatrzności Rodzina ta w ten sposób urządzona została, że wszyscy chrześcianie jakiegobądź stanu i kraju, mogą łatwo, jeżeli na nią zwrócą uwagę, znaleźć w niéj powód i zachętę do wykonywania wszystkich cnót. I w istocie, ojcowie rodzin posiadają w Józefie skończony wzór czujności i przenikliwości ojcowskiéj; Przenajśw. Dziewica Matka Boska

jest dla matek cudownym wzorem miłości, skromności, ducha poddania się i wiary doskonałej; w osobie Jezusa, *który im był poddany*, dziatki mogą podziwiać, czcić i naśladować boski wzór posłuszeństwa. Osoby wysokiego pochodzenia nauczą się od téj Rodziny z krwi królewskiéj umiarkowania w pomyślności i godności w niedoli, bogaci zobaczą tam, o ile cnotę wyżéj cenić należy nad dobra ziemskie.

Co do robotników i tych wszystkich, u których, mianowicie w naszych czasach, brak środków utrzymania i niższość pochodzenia wywołuje tak wielkie niezadowolenie, ci niech zwrócą tylko wzrok swój na najświętszych członków téj domowéj społeczności, a znajdą tam powód być raczéj zadowolonymi ze swego losu, aniżeli skarżyć się na niego. Dzielą oni w rzeczywistości z Przenajświętszą Rodziną te same prace, te same troski życia powszedniego; Józef musiał także zaspokajać potrzeby życia z owoców swéj pracy; co więcéj, boskie ręce same musiały się zająć materyalną pracą rzemieślnika. Odtąd dziwić się nie trzeba, że ludzie bardzo mądrzy, obsypani bogactwami, chcieli się wyrzec wszystkiego, aby z miłością dzielić ubóstwo Jezusa, Maryi i Józefa.

Z tego powodu słusznie i sprawiedliwie zaprowadzoną została wcześnie u katolików cześć Przenajświętszéj Rodziny i wzrastała z dniem każdym coraz bardziéj. Dowodzą tego stowarzyszenia chrześciańskie zakładane pod wezwaniem Świętéj Rodziny, i niezwykle honory, jakie jéj oddawano; dowodzą przedewszystkiem udzielone przez Naszych Poprzedników w tym celu łaski i przywileje, aby wywołać dla niéj gorliwe nabożeństwo. Cześć ta była w wielkiem poszanowaniu od XVII stulecia, a rozszerzywszy się na wielkie rozmiary we Włoszech, Francyi i Belgii, rozgałęziła się prawie w całéj Europie; następnie przebywszy nieprzejrzane wody Oceanu zapuściła korzenie w Ameryce, w okolicach Kanady, gdzie się rozwinęła nader szybko, dzięki mianowicie staraniu i usiłowaniom Czcigodnego Sługi Bożego, Franciszka de Montmorency de Laval, pierwszego Biskupa Quebecu, i Czcigodnéj służebniczki Bożéj, Małgorzaty Bourgeois. W tych ostatnich czasach ukochany Nasz Syn Franciszek Filip Francoz, z Towarzystwa Jezusowego, założył w Lyonie pobożne Stowarzyszenie Przenajświętszéj Rodziny, która z pomocą Bożą obiecuje na przyszłość szczęśliwe i obfite owoce. To Stowarzyszenie wzięło sobie za cel zbawienny ściślejsze połączenie z Przenajświętszą Rodziną, za pomocą węzłów pobożności, chrześciańskich rodzin, a raczéj zupełne poświęcenie jéj tych rodzin, aby Jezus, Marya i Józef otoczyli staraniem te rodziny, które im będą w ten sposób poświęcone, i aby je wspierali, jako należące do nich. Wedle statutów mają członkowie Stowarzyszenia połączyć się z tymi, którzy mieszkają pod tym samym

dachem, przed obrazem Przenajświętszéj Rodziny, aby wykonywać pewne ćwiczenie pobożności; winni nadto starać się o to, aby z pomocą téj świętéj Rodziny zjednoczyć swe umysły przez wiarę, swą wolą przez miłość w miłości Boga i ludzi i odtworzyć tak w swem życiu ten Bozki wzór.

Pobożne to Stowarzyszenie, założone w Kilonii na wzór Stowarzyszenia lyońskiego, zatwierdził podobnem pismem Poprzednik Nasz ś. p. Pius IX, a następnie przesłał pod dniem 5 stycznia 1870 r. list ze szczególną pochwałą do pobożnego twórcy tego dzieła. I My, starając się i pragnąc wielce wszystkiego tego, co zmierza do zbawienia dusz ludzkich, nie możemy odmówić pochwały dziełu temu i nie polecić go. Pismem, wystósowanem do ukochanego Syna Naszego Augustyna Bausa, Kardynała św. Kościoła Rzymskiego, z łaski Stolicy Apostolskiéj Arcybiskupa Florenckiego, nazwaliśmy Stowarzyszenie to użytecznem i zbawiennem, oraz dla czasów naszych wielce przydatnem i potrzebnem.

Co do formuły poświęcenia rodzin chrześciańskich i modlitwy przed obrazem Rodziny świętéj odmawiać się mającéj, to te przedłożone Nam przez św. Kongregacyą Obrządków z aprobacyą ukochanego Syna Naszego Kajetana Ludwika Maselli, Kardynała-kapłana św. Kościoła Rzymskiego i Prefekta tejże Kongregacyi, zatwierdziliśmy i przesłaliśmy obie do Ordynaryatów dyecezyalnych. Następnie obawiając się, aby z biegiem czasu prawdziwy duch téj dewocyi słabnąć nie począł, zaleciliśmy tejże Naszéj Kongregacyi św. Obrządków zredagowanie statutów, według których pobożne Stowarzyszenia Rodziny świętéj, po całym świecie katolickim zakładane, pomiędzy sobą połączoneby były w ten sposób, iżby nad wszystkiemi stał prezes, któryby swą najwyższą powagą wszystkiemi kierował i je prowadził. Statuta te zredagowane po dokładnem zbadaniu przez tę św. Kongregacyą, brzmią, jak następuje:

Statuta pobożnego Stowarzyszenia powszechnego
Rodzin poświęconych Przenajświętszéj Rodzinie z Nazaretu.

1) Celem pobożnego Stowarzyszenia jest dążność do tego, aby rodziny chrześciańskie poświęcały się Przenajświętszéj Rodzinie chrześciańskiéj, aby postanowiły Ją czcić i naśladować, wznosząc przed obrazem Jéj codziennie modły i biorąc za wzór swego życia wzniosłe cnoty, których przykład dała Przenajświętsza Rodzina wszystkim klasom społecznym, a mianowicie klasie robotniczéj.

2) Siedzibą pobożnego Stowarzyszenia jest Rzym, a protektorem jego jest J. E. każdorazowy Kardynał-Wikaryusz Jego Świątobliwości. On to, przy pomocy X. Sekretarza w Kongregacyi Obrządków i dwóch innych Prałatów (przez Siebie wybranych), oraz duchownego, pełniącego

funkcye sekretarza, kieruje sprawami Stowarzyszenia we wszystkich częściach świata, czuwając nad zachowaniem przez Stowarzyszenie ducha i charakteru swego założenia i nad jego wzrostem.

3) W każdéj dyecezyi lub wikaryacie apostolskim, Biskup miejscowy, w celu lepszego propagowania wśród wiernych pobożnego Stowarzyszenia, posługiwać się będzie duchownym według swego wyboru, z tytułem Dyrektora dyecezyalnego.

4) Dyrektorzy dyecezalni wejdą w korespondencyą z plebanami, którym wyłącznie poruczone będzie zapisywanie rodzin swych parafii. W miesiącu maju każdego roku, donosić będą plebani dyrektorom dyecezalnym, a ci, w porozumieniu z Biskupem miejscowym, siedzibie centralnéj w Rzymie, liczbę nowych rodzin, przystępujących do pobożnego Stowarzyszenia.

5) Poświęcenie rodzin odbywać się będzie według formuły, zatwierdzonéj i przepisanéj przez Ojca św. Leona XIII. Formuła ta może być odmówiona nad każdą rodziną z osobna, lub też nad kilku razem, w obec własnego ich plebana lub jego zastępcy.

6) Obraz Przenajświętszéj Rodziny z Nazaretu będzie się znajdował w domu każdéj zapisanéj rodziny, a członkowie tejże będą co najmniéj raz na dzień, i o ile możności, wieczorem, odmawiali wspólną modlitwę przed tym obrazem. Poleca się na ten cel specyalnie modlitwę, zatwierdzoną przez panującego Papieża, oraz częste odmawianie trzech dobrze znanych westchnień:

Jezus, Józef i Marya, Wam oddaję serce moje i życie moje!
Jezus, Józef i Marya bądźcie przy mnie w godzinę śmierci!
Jezus, Józef i Marya, niechaj dusza moja pójdzie w pokoju w Waszem towarzystwie.*)

7) Obraz Przenajświętszéj Rodziny może być ten, o którym jest mowa w liście śp. Piusa IX z dnia 5 stycznia 1870, lub inny, przedstawiający Jezusa Chrystusa w Jego życiu tajemnem w towarzystwie Najśw. Maryi Panny, Swéj Rodzicielki i św. Józefa. Biskup miejscowy ma atoli prawo, stósownie do przepisów Soboru Trydenckiego, wykluczania obrazów, nie zgadzających się z szkicem dla stowarzyszeń przeznaczonym.

8) Rodziny zapisane do Stowarzyszenia, zyskują odpusty i korzyści duchowe, przyznane przez Papieża, jakie są umieszczone w akcie przystąpienia.

---

*) Odpust 300 dni za każdorazowe odmówienie wszystkich trzech westchnień, a 100 dni za każde z nich.

9) Kardynał protektor ze swą Radą ułoży i ogłosi regulamin w którym znajdować się będą poszczególne dyspozycye o sprawach dla Stowarzyszenia najpotrzebniejszych, z wymienieniem mianowicie uroczystości, święta tytularnego, corocznego odnowienia aktu wspólnego poświęcenia, zebrań itp.

Te statuta przedłożone Nam przez Kardynała Prefekta św. Kongregacyi Obrzędów, potwierdziliśmy na mocy Naszéj władzy apostolskiéj; a wszystko, co w téj sprawie było ustanowione, mianowicie w piśmie apostolskiem z dnia 3 października 1865 r., napisanem i wydanem na rzecz pierwszego stowarzyszenia w Lyonie, zmieniamy i odwołujemy. Chcemy i rozkazujemy nadto, aby wszystkie stowarzyszenia Przenajświętszéj Rodziny, istniejące dziś pod jakiembądź mianem lub tytułem, zjednoczyły się w tem jedynem Stowarzyszeniu Powszechnem. Wyjmujemy atoli z pod tego Kongregacye religijne tego nazwiska, mające konstytucye zatwierdzone przez Stolicę św. i właściwe konfraternie, jeżeli są ustanowione kanonicznie i kierowane wedle reguł i statutów przepisanych przez Papieży, mianowicie przez Klemensa VIII w konstytucyi *Quaecumque* z dnia 7 grudnia 1604 r. Ale te konfraternie i kongregacye religijne, które dotychczas przybierały sobie rodziny chrześciańskie, mają na przyszłość odstąpić od tego, a to staranie ma na przyszłość przypadać wyłącznie proboszczom. Nie potrzeba jednak, aby rodziny już zapisane w tych kongregacyach i konfraterniach, kazały się zapisywać na nowo, aby mieć udział w odpustach i innych łaskach duchowych, jeżeli tylko zachowają to, co jest ustanowione w obecnych statutach.

Mianujemy każdorazowego Kardynała Wikaryusza Rzymu wieczystym protektorem Stowarzyszenia i powierzamy mu wszystkie prawa i atrybucye, uznane za potrzebne do sprawowania tego urzędu. Chcemy również, aby był otoczony Radą Prałatów rzymskich, pomiędzy którymi ma zasiadać każdorazowy sekretarz św. Kongregacyi Obrzędów.

Mamy tę silną nadzieję, że wszyscy ci, którym jest powierzona troska o zbawienie dusz, mianowicie Biskupi podzielą Nasze intencye i Nasze życzenia w zakładaniu tego pobożnego Stowarzyszenia i dopomogą Nam ze swéj strony do przyspieszenia jego rozwoju. W rzeczywistości ci, co znają i ubolewają razem z Nami nad zepsuciem i upadkiem chrześciańskich obyczajów, nad wygaśnięciem w rodzinach religijnego ducha i pobożności, nad nieograniczonem rozkiełznaniem żądzy rzeczy ziemskich, ci zapragną żywo postarać się o odpowiednie środki zaradcze przeciwko tylu i tak wielkim błędom.

Otóż nie umianoby stworzyć nic skuteczniejszego i zbawienniej-

szego dla rodzin chrześciańskich, jak przedkładając im przykład Przenajświętszéj Rodziny, zawierający w sobie doskonałość i zbiór kompletny wszystkich cnót domowych. Starać się przeto będą (wszyscy wyżéj wymienieni), aby jak największa liczba rodzin, mianowicie robotników, przeciwko którym skierowane są z największą siłą podstępy nieprzyjaciół, zapisali się do pobożnego stowarzyszenia. Ale czuwać będą przedewszystkiem nad tem, aby stowarzyszenie nie oddalało się od swego celu i aby duch jego się nie zmienił, lecz aby w nim zachowano i odprawiano dokładnie modlitwy i inne ćwiczenia pobożne, przepisane przez statuta. Oby Jezus, Marya i Józef, wzywani u ogniska domowego byli nam łaskawi, oby utrzymywali miłość, miarkowali obyczaje, pobudzali serca do cnoty przez naśladowanie siebie, i oby łagodzili i znośniejszemi czynili nieszczęścia, któremi ludzie są ze wszech stron przytłoczeni.

Postanawiamy, aby wszystkie te rozporządzenia i ich szczegóły, jak są wyrażone powyżéj, obowięzywały stale po wszystkie czasy, mimo konstytucyi, pism apostolskich, przywilejów, indultów, reguł, które wyszły od Nas i z kancelaryi apostolskiéj, i wszystkich innych rzeczy przeciwnych.

Dan w Rzymie u św. Piotra, pod pierścieniem Rybaka, 14 czerwca 1892, w 15 roku Naszego Pontyfikatu.

Kardynał Vannutelli.

Dekret św. Kongregacyi Obrzędów, dotyczący konsekracyi ołtarza.

Maurianen. Rmus Dnus Michael Rosset, Episcopus Maurianen, sequens dubium S. Rituum Congregationi pro opportuna declaratione humiliter subjecit, nimirum: Juxta Pontificale Romanum, ubi de consecratione altaris tum fixi, tum portatilis agitur, quinque cruces in parte superiori lapidis oleo sacro inungendae sunt. Si crux in medio lapidis absit ac proinde in altaris consecratione omittatur unctio istius crucis, quaeritur utrum invalida sit consecratio?

Et sacra eadem Congregatio, ad relationem infrascripti Secretarii, exquisito voto alterius ex Apostolicarum Caeremoniarum Magistris, re mature perpensa, ita proposito dubio rescribendum censuit, videlicet: *Valida est consecratio; sed unctio in medio tabulae nunquam omitti debet, quamvis crux ibidem sculpta non sit.*

Atque ita declaravit et rescripsit die 2 mai 1892.

Caj. Card. Aloisi-Masella S. R. C. Praef.

Vincentius Nussi S. R. C. Secr.

S. Congr. Officii de d. 18 maji 1892. De reconciliatione eorum catholicorum qui coram ministro acatholico matrimonium mixtum contraxerunt.

Rev. Episcopi Borussiae d. 31 augusti 1891 interrogarunt: „Quid faciendum de iis catholicis, qui secundum veterem Dioecesium nostrarum usum, licet coram ministro acatholico matrimonium contraxerint, a confessariis sine speciali facultate absolvendi ad SS. Sacramenta admissi sunt?“

S. Congr. Officii d. 18 maji 1892 respondit: „Qui vero hucusque nulla praevia a censuris absolutione, ab hujusmodi culpa absoluti sunt, juxta exposita non esse inquietandos.“

Wiadomości literackie.

Na znakomitą książeczkę, która w naszych stósunkach niezmierny pożytek przynieść może, zwracamy uwagę szanownych czytelników. Jest to **Przewodnik dla polskich robotników w Niemczech.** Z przykładami. Napisał X. W. M (rowiński T. J.). Poznań. Do nabycia w Drukarni *Kuryera Pozn.* po 25 fen. za egzemplarz.

W archidyecezyi naszéj nie ma pewnie parafii, z którejby ludzie nasi nie wychodzili do Niemiec na robotę i nie narażali się na utratę religii, na życie niemoralne i bezbożne. Tym niebezpieczeństwom ma zaradzić w części zawięzujące się w archidyecezyi Towarzystwo św. Izydora. Mówimy w części, boć to kwestya: ile i kto z tych robotników włóczących się po świecie będzie chciał należyć do Stowarzyszenia. Nie małą jednakże przysługę wyświadczyć można książkami tego rodzaju jak wspomniona, która w serdecznym tonie ostrzega przed wychodztwem, złote daje rady, jak się zachować i postępować sobie w obczyznie, a na licznych przykładach wskazuje, jakie niebezpieczeństwa grożą tym, co rzucają ojczystą ziemię a gonią po świecie za zarobkiem. Książeczkę tę wartoby masami rozrzucać po parafiach. Może wpłynie nieco na ostudzenie tego szału, jaki ogarnął nasz lud, a niejednemu wstrząśnie sumienie i powstrzyma na drodze prowadzącéj do zguby. Autor pracował pomiędzy ludem polskim w Niemczech r. 1891, jako misyonarz poznał gruntownie stósunki tych robotników i dla tego co pisze, to wszystko oparte na faktach i doświadczeniu. Książeczka napisana popularnie, przystępnie, obejmuje 10 rozdziałów, do każdego rozdziału dodane są „złote rady“ i „przykład.“ W końcu dodał jeszcze autor: spis kościołów katolickich w krajach niemieckich, przeważnie protestanckich, daléj wiadomość o Towarzystwie św. Rafała i Izydora i różne pożyteczne adresy.

KRONIKA.

Poznań. (Zmiany w posadach duchownych. — † X. Marcin Hübner.)

Dnia 28 czerwca powierzono X. wikaryuszowi Jeskemu w Gostyniu administracyą parafii Skoraszewickiéj. Dnia 6 lipca odebrał instytucyą kanoniczną X. Grośty komendarz w Dakowach Mokrych na toż beneficyum. Dnia 9 lipca oddano w komendę X. Jaskulskiemu proboszczowi w Dolsku beneficyum w Mórce. Dnia 13 lipca powołano X. Hulewicza z Pempowa na wikaryusza do Krobi a X. Marchwickiego wikaryusza w Krobi na wikaryusza do Wilkowa Polskiego. Tegoż dnia powierzono X. Swidzińskiemu, mansyonarzowi przy kościele św. Wojciecha w Poznaniu administracyą probostwa w Nietrzanowie. Tegoż dnia odebrał X. Zieliński z Mórki instytucyą kanoniczną na beneficyum w Parzęczewie. Dnia 18 lipca mianowano X. administratora Snowackiego w Rawiczu administratorem parafii Ponieckiéj i oraz mansyonarzem tamże. Tegoż dnia powierzono X. Napierale administratorowi w Kopanicy administracyą parafii Rawickiéj a X. Czarneckiemu wikaryuszowi substyt. w Trzcielu administracyą parafii Kopanickiéj. Tegoż dnia powołano X. Stryjakowskiego mansyonarza w Środzie na wikaryusza archikatedralnego do Poznania a X. Jeżewskiego wikaryusza archikatedralnego w Poznaniu na mansyonarza przy kolegiacie św. Maryi Magdaleny w Poznaniu. Dnia 19 lipca udzielono X. Leuschnerowi plebanowi w Zbarzewie komendę na beneficyum w Trzcielu a X. Stef. Friskemu wikaryuszowi w Pokrzywnicy komendę na plebanią w Zbarzewie i Niechłodzie. Tegoż dnia powołano X. Stan. Winkego wikaryusza w Sypniewie na wikaryusza do Pokrzywnicy i dla kościołów filialnych parafii Pilskiéj a X. Gibasiewicza wikaryusza w Pniewach na II mansyonarza do kościoła św. Wojciecha w Poznaniu. Tegoż dnia powołano następujących neopresbyterów: X. Markwarta na I mansyonarza do Środy, X. Reysowskiego na II mansyonarza do Środy, X. Krügera na wikaryusza do Sypniewa, X. Krajewskiego na wikaryusza do Pniew i X. Rakowskiego na wikaryusza do Buku.

W archidyecezyi gnieźnieńskiéj: X. Dziegiecki administrator z Ponieca otrzymał instytucyą na plebanią w Czerminie, a X. Kazimierz Fabisz na plebanią w Modliszewku.

— X. Marcin Hübner, członek kongregacyi Filipinów (dawniéj w Gostyniu, dziś w Tarnowie w Galicyi) umarł 7 lipca r. b. w Dąbrowie p. Jarocinem. Ur. 1818 r. wyśw. 1847. R † I † P.

Polskie dyecezye. (Nowa osada OO. Karmelitów bosych w Wadowicach. — X. Dr. Łukowski.)

OO. Karmelici bosi w Czernéj pod Krakowem zakładają nową osadę w Wadowicach, mieście niegdyś obwodowem, gdzie jest gimnazyum itd. Na pierwszego przełożonego przeznaczony jest O. Rafał Kalinowski.

— X. prałat Dr. Łukowski oblókł suknią kongregacyi OO. Filipinów w Tarnowie.

Niemcy. (Wzrost niesłychany protestantyzmu w katol. prowincyach Prus.)

W r. z. w jesieni odbyło stowarzyszenie Gustawa Adolfa walne zebranie w Zgorzelicach, na którem podano do wiadomości rzeczy, przedstawiające smutne widoki dla katolicyzmu w Prusach. Przed laty 150 był Ślązk, gdy

go Prusy zabrały, prawie zupełnie katolicki, a w r. 1885 na 2,156,578 liczono już 1,897,002 protestantów; a jak protestanci coraz bardziéj się rozszerzają, opowiadał na tem zebraniu wrocławski jeneralny superintendent Erdmann z wielkiem zadowoleniem, zaznaczając, że przy pomocy cesarza było możebnem od r. 1880 zbudować w Ślązku 45 nowych kościołów. Czterdzieści i pięć nowych protestanckich kościołów i wiele domów dla protestanckich pastorów w 10 latach przy pomocy parytetycznego państwa, a więc za pieniądze, które z podatków katolików pochodzą — czyż to nie kolosalne dzieło? Moglibyśmy się słusznie zapytać: ile katolickich kościołów w tymże czasie stanęło w Ślązku za subwencyą rządową? Ślązk stanowi zresztą tylko jedno ogniwo w tym łańcuchu protestanckiéj propagandy, jaka w Prusach nadzwyczaj skrzętnie bywa krzewiona i przez władze popierana. W prowincyi poznańskiéj według sprawozdania jeneralnego superintendenta Hezekiela z Poznania, odczytanego w Zgorzelicach, utworzono w ostatnim roku a więc w jednym roku 30 nowych parafii. O ileż za to zmniejszyć się musiał element katolicki! Wychodztwo ludu naszego do niemieckich prowincyi i sprowadzanie masami kolonistów protestanckich, protestantyzuje straszliwie archidyecezye nasze, tak że niezadługo gotowi protestanci mieć u nas przewagę liczebną. Podobnie wygląda na Warmii, w téj małéj katolickiéj oazie wschodnich Prus. Ztamtąd donosił protestancki predygier z Olsztyna, że obok stowarzyszenia Gustawa Adolfa pruski dom królewski wiele dla protestantyzmu uczynił. W obec tych faktów jak można zarzucać nam katolikom, że my robimy propagandę i grozimy zagładą protestantyzmowi! Videant consules!

Francya. († O. Le Vavasseur.)

W Paryżu umarł słynny liturgista O. Le Vavasseur, kapłan ze Zgrom. św. Ducha i Serca Maryi, który długie lata liturgiczne artykuły ogłaszał w *Revue des Sciences* i wiele dzieł liturgicznych drukiem wydał. Ur. się 1822 r., od r. 1848 uczył prawa kanonicznego i liturgii w seminaryum św. Ducha, gdzie przebył całe życie do końca.